

CONSTANTIN BARBU

Rostirea esențială

Eseu despre reamintirea Ființei

SCRISUL ROMÂNESC

CONSTANTIN BARBU

Rostirea esențială

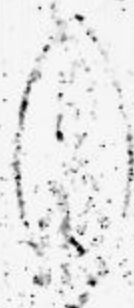
Eseu
despre reamintirea
Ființei



SCRISUL ROMÂNESC
CRAIOVA, 1985

LIBRARY PITMAN 760

Albino Tatălui meu — Ion Barbu,
această reamintire a Ființei.



LIBRARY PITMAN 760

A începe cu ce este mai greu

Jumătatea de kilogram de ființă, cît cîntărea manuscrisul (cărțile, se știe, devin mai ușoare și, vorba lui Urmuz, „scad la întîmplare“), face din tinărul Constantin Barbu unul din cei mai pasionați scormonitori în sinea cuvîntului românesc. El extrage din ens pe «ins» și din archaeus arheul și teme-iul, urmărind cu înverșunare implicațiile unei filosofii a existenței pe care, ca români, o purtăm în noi prin timp, lăsîndu-ne modelați de ea și modelînd-o la rîndul nostru.

Este vorba de un demers temerar, aparent criptic, răsplătind prin rezultate efortul de-a încerca să ne cunoaștem mai bine etimologic (în comparație cu terminologia sanscrită, greacă, latină, germană), spiritual (propunîndu-ne un echilibru întru participarea la ființa cea mare a lumii), etic (prin „a-fi-între“ și crearea în pace) și cultural (prin desfundarea izvoarelor vechi ale unor titani precum Cantemir și Eminescu).

Puțini sînt astăzi cei care încep cu ce este mai greu și este și firesc, într-un fel, studiul în bibliotecă să sperie, aruncîndu-i, pe cei mai mulți, în zona lesnicioasă a improvizației.

Nemergînd cu ceata, Constantin Barbu se singularizează frumos, închizîndu-se borgesian într-o bibliotecă, deopotrivă labirint și Babel. „Exceptional de înzestrat pentru lucrări de erudiție și istorie literară“, așa cum îl caracteriza succint Constantin Noica, el exersează parcă la dezvoltarea unui al șaselea simț care i-ar permite detectarea esențelor în magma materiei și a factologiei, pentru a le folosi

drept laser la operațiile pe retina cu care trebuie să ne vedem în oglindă. Chițibușar al sensurilor pierdute, descoperite în crăpăturile graiurilor moarte, iscoditor și neliniștit, spaima cititorilor grăbiți de manuscrise, Constantin Barbu are în față nu numai viitorul dar și tot trecutul nostru cultural. Acesta, mai ales, trebuie lămurit și pus cu dragoste pe adevăratele lui temeuri.

Căci, ce ne învață Eminescu ?

În temeiul codrului

Cale nu-i, cărare nu-i,

Că de-a fost vreo dată cale

Ea s-a prefăcut în vale

De-i cărare unde va,

Nu mi-o știe nimenea.

Deci început de drum temeinic într-un domeniu presupus arid. Îi urăm să devină filosoful tinerei generații, ducînd insul românesc departe, în lume. Sint sigur că va găsi în el și tăria de-a fertiliza deșertul.

Marin Sorescu

Casa Ființei

„Ce grecii *on*, latinii *ens* zic, noi
l-am putea zice ce este, ci mai pre scurt
Il vom zice cu un cuvânt clar românesc,
adevărs, care vine de la *ens* latinesc.”

SAMUIL MICU, *Învățătura metafizicii*

Lămurire asupra sentimentului contic

Gîndirea speculativă a ființei, ca orice mare gîndire care se vrea atotcuprinzătoare, stă sub semnul a două pericole.

Primul pericol este acela al analogiei, al doilea este jocul antitetic. Analogia, spune filosofia, trebuie înțeleasă în situațiile ontologice în care fiindul „răspunde și corespunde” lui Ens; gîndirea fiindului este o speculație a corespondențelor posibile cu realitățile universale. Analogia este în fond o anatomie a limbajului. În *Die Kehre*, Heidegger vorbește despre o gîndire înțeleasă drept *corespondență inițială* între om și ființă în interiorul Limbii. Am putea spune că adăpostul intim-esențial al insului este locuirea în Ens prin limbaj care devine, astfel, ceea ce este o adevărată Casă a Ființei. De altfel, una dintre etimologiile Ființării vorbește limpede despre căminul pe care omul limbajului și l-a construit în ființa limbajului. Este cuvîntul *Hestia*. Pericolul analogiei devine vizibil în limbile omului. S-ar putea, astfel, cerceta limbajul metafizicilor indiene, grecești, germane și, pentru noi, — dacă vrem să spunem în chip propriu ceva despre acel *cum este cu puțință ceva în loc de nimic?* — limbajul metafizicilor românești. De exemplu, metafizica indiană ar deveni inautentică dacă spiritul cercetător nu ar avea știința unor întregi constelații de înțelesuri care s-au întretesut în jurul unor cuvinte precum *sat*, *nirvana*, *bhava*, *maya*,

neti, neti, brahman-atman etc. Sau, ce-ar fi grecii fără *to on, eon, ousia, hen, energeia, idea, hypokeimenon*, ori *logos*?

Dar știința absolutului la germani fără *Sein, Dasein, Welt, Weltgeist, Ding an sich, Gewesen aufheben*, ori *Geist*? Ori ontologia românească fără *ipochimenul* lui Cantemir, *însul* lui Samuil Micu, *eonul* lui Eminescu, fără *estime*, fără *Marele Anonim*, fără *întru* sau fără *îns*?

Așa cum este rostirea românească, ea ne apare, în chip propriu, un răspuns și o corespondență în interiorul acestei Case a Ființei. Răspunsul poate fi *răspunderea* noastră în fața ființei lumii, dialogul nostru cu toate cele patru cauze, între care una este, de la bunul început arheu, cauze pe care de le vom strînge la un loc ca răspundere, așa cum i s-a întîmplat unui filosof în cuvîntul german *Verschulden*, vom putea da un înțeles nou *căderii de-a fi* a lumii.

Rostirea românească a păstrat cu delicatețe, poate și cu o durere stînsă sensul *căderii lumii*, arătînd că pentru ființele mutilate ce sîntem, — *căderea de-a fi a lumii* este difuză în *căderea de-a fi a omului*. Căci aceasta este „*cădere*” de-a fi a omului : să existe. Orice răspuns dat cu autentică răspundere, dacă e nelipsit de geniu, intră în corespondență cu însăși Ființa cea mare a lumii dacă el (se) deschide (spre) o altă întrebare. Acesta este sensul locuirii în marea Casă a Ființei. Numai că această corespondență trebuie să fie o bună oglindire : adică ea trebuie să fie o *corespondență inițială*. Pentru ceca ce este inițial rostirea noastră are cuvîntul *arheu*, prin care traducem „începutul”, căci atunci cînd s-a spus în greacă acel „la început a fost cuvîntul” s-a așezat cuvîntul *arché*, iar latina l-a așezat pe „*principium*”. Noi l-am așezat pe *început*. Începutul este temeiul însuși al ființei lucrurilor și al lucrurilor ființei, deopotrivă. Pentru a aștepta cum se cuvine ființa să ajungă la sine, am promis mai multe cuvinte : *avenire, eveniment, mai nou, devenință, și, poate, Ensisitență*.

Cel de-al doilea pericol, antiteticul, este, pentru orice gînditor care are ispita unei filosofii a viitorului, un pericol ce trebuie depășit. Antinomiile transfigurate ale lui Blaga și contradicția unilaterală a lui Nolca sînt întîilele

construcții teoretice care constituie, în rostirea filosofică românească, altceva decît gîndirea tradițională și nominalistă. Pentru a putea înțelege onticitatea în interiorul istoriei ființei vom apela la etimologia cuvîntului ființă.

Etimologia indo-europeană oferă trei rădăcini : prima este *asus*, care înseamnă viață, viețuitor și în sanscrită are construcțiile verbale *esmi, esi, esti, asmi*. În greacă sînt *eimi* și consacratul *einaî*. În latină : *essum* și *esse*. În germană : *sind, sein*. În română : *sînt, ești, este, sîntem, sînteți*. Cea de-a doua rădăcină indo-europeană este *bhu, bheu*. Greaca, de la rădăcina *phyo* le-a format pe *physis* și *phyein*, Limba latină are perfectul lui *esse* fui și *fue*; germana pe *bin* și *bist* și forma imperativă *bis*. Limba română l-a păstrat în perfectul simplu, *fui*, și în mai mult ca perfectul, *fusesem*. În însuși cuvîntul *Fire*.

A treia rădăcină a verbului „a fi” provine din indo-europeanul *vasami*. Pentru greci, după cum ne spune Socrate în dialogul platonician *Cratylus*, există un cuvînt *Hestia* care poate proveni din *essia* și *ousia* și are o mulțitudine de înțelesuri : căminul universului, focul altarului, ceea ce dă impuls realităților curgătoare, ceea ce rămîne. De la aceeași rădăcină, limba germană și-a derivat pe *wesen, wohnen, was, war, west; gewesen*, care este esența; participiul *wesend*, în *an-wesend, ab-wesend*; *wesen*, în *An-și Ab-wesen*. Latina îl are pe *sens* în *prae-sens* și *ab-sens*.

Cele trei rădăcini donatoare de ființă ne dau trei înțelesuri. Primul, *asus*, dă scama de viață și viețuitoare și îl vedem răspunzător de soarta lui *Ens* împlîntat în ființă și *ins*. A doua, *bhu, bheu*, are o constelație de înțelesuri, fiind o deschidere în prefacere, răsărire și desfacere, contopire-consumare-isprăvire. Prin ea, firea își caută neîntrerupt locașul ei predestinat. Cea de-a treia rădăcină, *vasami*, este starea esențială de rămînere prin care geniul limbii a pus la dispoziția gîndirii speculative un nebănuît tratat despre reminiscență. *Hestia*, așa cum ne îndeamnă, în tăcere, Socrate, poate descrie o variantă a istoriei ființei. S-ar putea întruchipa o istorie a omului legat de ființă, cu toate ale lui, gîndire, spirit, cultură, ființa însăși prin acest concept plurivoc și poliform care este *hestia*. *Hestia* provine din doricul *ousia*. *Ousia*, la rîndul său, în forma *osia* provine din heracliticul impuls (*othoîn*) al realităților

ce veșnic curg. Astfel, devenirea și ființa sînt una încă de la începutul gîndirii lor. Și Heidegger, îndrăznind să cugete că Parmenide și Heraclit spun unul și același lucru, re-cunoștea gîndul uitat al lui Socrate.

Ousia a împărțit pentru multe veacuri gîndirea, spiritul, poate istoria și cultura lumii; este cunoscută, dintr-o carte a lui Florenski despre *Adevărul și fundamentul culturii*, cearta dintre susținătorii lui *homousia* și *homiousia*. Gînditorii *homousia*-ei sînt, în fond, intransigenți consubstanțialiști, iar adversarii lor *homiousienii* — străluciți analogiști. Dacă pentru primii totul era „de aceeași ființă”, pentru ceilalți cele individuale erau numai „asemenea” cu suprarrealitatea, dar nu dintru aceeași natură.

Istoria ființei românești s-a înscris pînă la Blaga sub semnul *homousia*-ei. Ca pecete a participației și steag al consubstanțialității.

Prin sistemul lui Blaga (vezi paradoxele antinomiilor transfigurate din *Diferențialele divine*) și *Devenirea întru Ființă*, tratatul lui Noica (vezi contradicția unilaterală: numai devenirea „contrazice” ființa) gîndirea speculativă românească așază primele temelii teoretice ale unei alte gîndiri decît cea nominalistă și tradițională. Înainte de a face o schiță de istorie a lui Ens în ontologia occidentală și de a ne introduce în istoria ființei, ca știință eontică, vom transcrie din *Istoria ființei ca metafizică* a lui Heidegger, aceste note din capitolele *Ființa și Existența*: — „*aletheia* (*apeiron*, *logos*, *hen-arche*)

dezvăluirea ca dis-poziție

physis (reîntoarcerea în sine însăși)

ousia a-fi-prezent, stare non ocultată

idea vizibilitate (*agathon*) Cauzalitate

energeia Operitate Dispozitivitate *en-echeia to telos*

hypokeimenon ceea ce se întinde sub privire (derivat din *ousia*), *ergon*

(prezență-consistență-persistență-aei)

hyparchein a-fi-prezent, ceea ce domină pornind de la a-se-întinde-sub-privire

subjectum

actualitas: fiindul-realul-

realitatea
creator-ens creatum
causa prima (ens a se) (...)¹

Istoria Existenței cunoaște douăsprezece ipostaze :

1. *esență primă subiectuală* : omnipersistența, *prote ousia*.
2. *înflorire predominantă originară* : prima esență gândită ca *tode ti on*, dominația prin *arche*.
3. *energie ontică* : esența pură a actualității ca existență entitativă.
4. *existență entitativă* : actul celui cugetător-reprezentare ; subiectul : *ego* ; existarea este *esse-le* lui *ego sum* ; prezența.
5. *reprezentare în subiect* : *vis primitiva activa*, actualitatea subiectului, substanțialitatea monadei.
6. *Exigență a esenței* ; *nisus ad existendum* ; depășirea distincției *potentia-actus*.
7. *obiectivitate*.
8. *existență fundamentală* : esența ființei fundamentului ; „ființa însăși în devenirea însăși înspre și contra fundamentului” ; „devenirea «contradictorie» în sine”.
9. *Existență restrinsă la uman* : „omul vrea să fie el însuși” ; Kirkegaard.
10. *Existență către transcendență* : a fi personalitate.
11. *Ek-sistenz* : „ek-statica in-sistență în luminișul deschisului și al *Dasein*-ului” ; Heidegger.
12. *Eterna Reîntoarcere la Identic ca existentia*²
Ens traduce grecescul *on*, *eon* cum apare în Parmenide. Quintilian, în ale sale *Oratoriae Institutiones*, atribuie paternitatea lui *ens* lui Flavius Fabianus Papirius care folosește pluralul *entia*. Despre echivalența lui *on* cu *ens* avem un gând al lui Boethius păstrat în *In Isagogen Porphyrii commenta*. În orizontul ontologiei românești, Samuil Micu va pune în joc un strălucit gând propriu în care se arată știutor că : „grecii *on*, latinii *ens* zic, noi l-am putea zice ce este, (...) *îns* (...)”.

În Istoria Ființei ca metafizică, Heidegger are o interpretare decisivă dar care a rămas încă nefructificată. El

¹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, II, Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski, Gallimard, 1976, p. 379.

² *Idem*, p. 382—383.

observă : „Ambiguitatea *eon*-ului sau *on*-ului, gândită non-gramatical. Ceea ce înțeleg nominalul (fiindul însuși) și verbalul (ființa), gândite originar.”

Ambiguitatea lui *ens* ca *insul* însuși și *ființă* a fost încercată și în gândirea noastră speculativă. Am numit acest sentiment al ființei în românește, sentiment entitativ (de la *ens*) sau contic (de la *eon*). Ce vrea să spună, în fond, un astfel de sentiment eontic ?

Sentimentul eontic vrea să spună un gând al nostru despre trăirea adevărului participației la Ființă. Heidegger, încercînd să traducă marele gând al lui Parmenide :

Chre :

to legein te noein t' :

eon :

*emmenai.*³

deplîngea decăderea trans-punerii înțelesurilor aurorale ale spiritului presocratic într-o limbă occidentală. Gîndul acesta : „Necesar : astfel s-o rostești, în chip egal gîndirea : fiindul : a fi”, poate fi gîndul propriu omului, *marele strigăt al Ființei și al Existenței*. Problema care ne preocupă este aceea a duplicității eminentului participiu *eon*, pe care limba latină l-a transpus prin *ens*. „Participiul *eon*, fiindul, spune Heidegger în *Was heisst Denken ?*, nu este, alături de alte participii, și el un participiu. *Eon*, *ens*, fiindul este mai degrabă acel participiu care adună în sine toate celelalte participii posibile. Dubla semnificație a participiilor rezidă în duplicitatea a ceea ce ele numesc fără să exprime. Dar această duplicitate, la rîndul său, rezidă în ceea ce este în chip *eminent* dublu, și care se ascunde în cuvintele *eon*, fiind”.⁴

Duplicitatea eontică, unică în felul ei, conține această eminență : *fiindul își are esența în Ființă și Ființa își are esența ca Ființă a unui fiind*.⁵

³ Martin Heidegger, *Was heisst Denken ?* trad. franc. de Aloys Becker și Gérard Granel, *Qu'appelle-t-on penser ?*, P.U.F., Paris 1973, p. 172. Fragmentul lui Parmenide trebuie înțeles, în traducerea lui Heidegger, astfel : „Necesar : astfel s-o rostești, în chip egal gîndirea : fiindul : a fi”. Pentru „marele strigăt”, v. p. 200.

⁴ Martin Heidegger, *idem*, p. 204.

⁵ Martin Heidegger, *idem*, p. 204.

Metafizica participației fiindului la Ființă, platonica *methexis*, se întemeiază pe participiul unic *eon* din gândul parmenidian : „*Chre : to legein te noein t' : eon : emmenai*.”

Eon cuprinde totodată actul *Ființei* și ceea ce este unind sensul verbal al lui *einai* cu cel nominal al lui *to eon*.⁶

Filologic, *eon* poate avea înțelesul de existență și de existent. Uvo Hölscher, în *Sein und Seiendes bei Parmenides*, a demonstrat că înțelesul cuvântului „*eon*” este ceea ce este, *Seiendes*, fiind, deci, subiect absolut⁷. Altfel Burnet, Kernfeld cât și Bröcker, în *Gorgias contra Parmenides*,⁸ dau gândului eleatic acest înțeles : „E tot una a gândi și gândul că (ceva) este”. În *Aurora filosofiei grecești*, Burnet e de părere că „nu trebuie să traducem *to eon* prin *ființă* (*Sein, Being*). Acest cuvânt înseamnă *ceea ce este* (*das Seiendes, What is*). În ceea ce privește pe (*to*) *einai*, el nu se întâlnește și nu putea să se întâlnească”.⁹

Dacă filologia clasică încearcă să adumbrească eminența și temeinicia grecescului *eon*, echivalentul său latinesc *ens* păstrează un-doirea originală, avînd legăturile inițialității intacte : cu principiul, verbul, timpul, rațiunea, temeiul, libertatea, ființa, insul.

Reamintirea lui *ens* — coborîtorul substanței în subiect — își poate începe istoria cu *Ens-ul* lui Cantemir și *inter ens et ens* din *Sacro-Sanctae Scientiae indepingibilis Imago*.

Dacă în metafizica lui Cantemir *Ens* era presimțit și subînțeles ca ființă și fiire individuală, un *ins* dotat cu „*ipochimen*”, în *Învățătura Metafizicii* a lui Samuil Micu

⁶ Martin Heidegger, *Molra*, în *Essays et conférences*, trad. André Préau, Gallimard, 1976, p. 289—290. V. și nota 3 a traducătorului.

⁷ Uvo Hölscher, *Sein und Seiendes bei Parmenides*, comunicare la al V-lea Congres al Societăților de Studii Clasice (F.I.E.C.), Bonn, 1—6 sept. 1969, apud Ion Banu, *Studiu istoric în Filosofia greacă pînă la Platon*, I, partea I. 1, Editura științifică și enciclopedică, București, 1979, p. XCV.

⁸ W. Bröcker, *Gorgias contra Parmenides*, în „*Hermes*”, Band 86, 4, 1958, p. 438 apud *idem*, p. XCVI.

⁹ John Burnet, *L'Aurore de la philosophie grecque*, éd. franc. par Aug. Reymond, Payot, Paris, 1970, p. 206.

Ens cunoaște primul triumf conștient al dublului înțeles de ființă și ins, capitolul lui Baumeister *De Notione Entis et non-Entis* fiind tradus prin „*De Ins și de Neins*”.

Dacă vom deschide *Dictionariul limbii române* al lui Massim și Laurian, vom găsi, în capitolul dedicat *Ființei*, familia sa de cuvinte, poate stranie în formă lor, dar prin dorul lor original, de latină, demne de o prea cuvenită reamintire în lucrarea pe care spiritul o încearcă de veacuri în istoria ființei românești :

fiendu = de la fire, quum essem : „fiendu în casa mi se presentă ; voi fiendu deja maturi, nu se cade”.

fiente = *fiens*, *ens*, care este, care se face.

fientia = *fiens*, *ens*, *essentia*, *existentia*, *substantia*, ce este, *ente*, *essentia*, *esistentia*, *presentia*.

fientiare = *existere*, a fi în *fientia*, a *essista*, a *figura*.

fientiatoriu = *existens*, a fi în *fientia*, care *figura* redia.

fientiatu = care a fost în *fientia*.”

Eliade, la rîndul său, scrie în *Decalog* : „Dar acest *Ens* s-a tradus pe grecește pe alte limbe *Deus*, *Deu*, *Dum-nedeu*, *Dio*, *Dieu*, *Got*, *Allah*, *Bog*, etc. traducțiile vorbelor din o limbă în alta nu fac niciodată ecuațiuni matematice. Fie că mosaist, însă, fie că creștin sau musulman nu înțelege în limba sa cu numele ce dă *Ființei Supreme* sau *Adevăratei Ființe*, decît ceea ce *Moyse* a înțeles prin *Ens* în masculine și în feminine totdeauna în activ și în pasiv”. Va urma apoi *Eufrosin Poteca* cu *estimea* sa ce va echivala în „cuvîntarea de *estimi*” din *Elementuri de Metafizică* cuvîntul italian, al lui *Francesco Soave*, : *ente*.

Începutul marelui destin al lui *Ens* în subiectivitatea românească îl găsim însă la *Eminescu*, în această însemnare :

„*Das Wesen der Welt Ens realissimum*

Nonens-Fiens-Ens-Defiens-Nonens

Ens = *E* — (*t* + *s* + *c*) : *E* — *t* — *s* — *c*

Desum

Nonsum-fior-sint-desum-nonsum

Complexul ideilor obicinuite-vertebrele caracterului — a *Eului*”.

Cu *Das Wesen der Welt* ca *Ens realissimum*, cu acel „*ens* lipsit de timp” și *Grund*, înțeles cu *Ens entium*, va

Ens cunoaște primul triumf conștient al dublului înțeles de ființă și ins, capitolul lui Baumeister *De Notione Entis et non-Entis* fiind tradus prin „*De Ins și de Neîns*“.

Dacă vom deschide *Dictionarul limbii române* al lui Massim și Laurian, vom găsi, în capitolul dedicat *Ființei*, familia sa de cuvinte, poate straniu în formă lor, dar prin dorul lor original, de latină, demne de o prea cuvenită reamintire în lucrarea pe care spiritul o încearcă de veacuri în istoria ființei românești :

„fiend u = de la fire, quum essem : «fiendu în casa mi se prezintă ; voi fiendu deja maturi, nu se cade».

fiente = fiens, *ens*, care este, care se face.

fientia = fiens, *ens*, *essentia*, *existentia*, *substantia*, ce este, *ente*, *essentia*, *esistentia*, *presentia*.

fientiare = exista, a fi în fientia, a *essista*, a *figura*.

fientiatoriu = *existens*, a fi în fientia, care *figura*.

fientiatu = care a fost în fientia.“

Eliade, la rîndul său, scrie în *Decalog* : „Dar acest *Ens* s-a tradus pe grecește pe alte limbe *Deus*, *Deu*, *Dumnezeu*, *Dio*, *Dieu*, *Got*, *Allah*, *Bog*, etc. traducțiile vorbelor din o limbă în alta nu fac niciodată *equațiuni* matematice. Fie că *mosaist*, însă, fie că *creștin* sau *musulman* nu înțelege în limba sa cu numele ce dă *Ființei Supreme* sau *Adevăratei Ființe*, decît ceea ce *Moyse* a înțeles prin *Ens* în *mascul* și în *femin* totdeodată în *activ* și în *pasiv*“. Va urma apoi *Eufrosin Poteca* cu *estimea* sa ce va echivala în „cuvîntarea de *estimi*“ din *Elementuri de Metafizică* cuvîntul italian, al lui *Francesco Soave*, : *ente*.

Începutul marelui destin al lui *Ens* în subiectivitatea românească îl găsim însă la *Eminescu*, în această însemnare :

„Das Wesen der Welt *Ens realissimum*

Nonens-Fiens-Ens-Defiens-Nonens

Ens = E — (t + s + c) : E—t—s—c

Desum

Nonsum-fior-sint-desum-nonsum

Complexul ideilor obicinuite-vertebrele caracterului — a *Eului*“.

Cu *Das Wesen der Welt* ca *Ens realissimum*, cu acel „*ens* lipsit de timp“ și *Grund*, înțeles cu *Ens entium*, va

aduce substanța în subiect deschizînd calea către o nouă substanță. „În Eminescu, spune Noica, în *Povestiri despre om...*, substanța a devenit subiect. Cultura noastră folclorică, cultura lumii largi așa cum a știut el să și-o însușească, în sfîrșit rostirea noastră românească, toate laolaltă se topeau pentru Eminescu într-o substanță. El le-a făcut subiect. Pătruns de ele, le-a pătruns și imbibat, la rîndul său cu subiectivitatea sa, așa încît codrul se leagănă acum, pentru noi, așa cum l-a cîntat Eminescu, iar zeii și oamenii se tînguie după tînguirea lui. Firește că se mai pot închipui, în cultura noastră, și alte subiectivități creatoare în care să se rezolve substanța aceea. Dar între timp Eminescu a devenit substanță și subiectele creatoare noi nu mai pot apărea în lumea noastră fără să-l distileze pe el, ca o esență, în subiectivitatea lor.”¹⁰ În răspîndirea substanței Eminescu este o încercare de „afirmare de subiectivitate românească”.¹¹

În Istoria Ființei subiectivitatea pune în joc următoarele gîndiri :

- „ființa este realitatea în sensul reprezentității indubitabile”.
- „ființa este realitatea în sensul apetitiei reprezentante, care pornind de la simpla unitate sfîrșește prin unificarea, de fiecare dată, a unui fiind, care este o lume”.
- „ființa ca o astfel de unificație este *actualitas*”.
- „ființa, totuși, ca realitate astfel eficace (voitoare în chip preferențial) are trăsătura fundamentală a voinței”.
- „ființa, ca acest a vrea, este ceea ce face constantă consistența, care nu mai rămîne o devenire”.
- „ființa, pentru că fiecare voință este un a-se-vrea, se caracterizează prin tendința «spre sine însăși»; care ajunge la propria esență numită rațiune, ca ipseitate”.
- „ființa este voință de voință”.¹²

¹⁰ Constantin Noica, *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*, Cartea românească, București, 1980, p. 52—53.

¹¹ *Idem*, p. 53.

¹² Martin Heidegger, *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*, 1941, în *Nietzsche, II*, trad. par Pierre Klossowski, Gallimard, 1976, p. 362. *Die Metaphysik als Geschichte des Seins* și *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, sînt prezente în toată lucrarea.

— ființa este *Ens en-sistens*, *Ensistență**.

Sentimentul eontic întruchipat în subiectivitate este trăirea adevărului, a libertății entitative a Existenței expuse. „Adevărul este, scrie Heidegger în *Ursprung*, starea de neascundere a ființării ca ființare. Adevărul este adevărul Ființei. Frumusețea nu vine doar să se adauge acestui adevăr. Atunci când adevărul se așază în operă el apare. Apariția, este ca această ființă a adevărului în operă, și ca operă, frumusețea. Frumosul își are astfel locul în survenirea adevărului. Frumosul nu ține doar de plăcere și nu se mărginește să fie doar obiect al ei. Frumosul rezidă în chip, în formă dar numai datorită faptului că forma s-a luminat odată dinspre Ființă, care este esența de ființă (*Seiendheit*) a ființării. Pe atunci, ființa survenea ca *eidos*. *Idea* se rostulește în *morphé* și *hyle*, în speță *ergon*-ul, este modalitatea a aceea ce se numește *enérgeia*. Această modalitate a prezenței devine *actualitas* a lui *ens actu*. *Actualitas* devine realitate. Realitatea devine obiectualitate. Obiectualitatea devine trăire.”¹³

Trăirea obiectualității este o luminare a adâncurilor esenței lucrului căci lucrul este, după o vorbă a lui Zarathustra, medicul omului. „Nucleul lucrului grecii îl numeau *pesemne*, scrie Heidegger, *to hypokeimenon*. Pentru ei, acest caracter „nuclear” al lucrului se referea la ceea ce stă ca temelie și există constant. Caracteristicile se numesc însă *tà symbebékota*-ceea ce apare împreună cu fiecare lucru existent și survine întotdeauna laolaltă cu el.”¹⁴

Experiența fundamentală a gândirii grecești a ființei ființării va fi *trans-pusă* în orizontul gândirii romano-latine — *hypokeimenon* devenind *subjectum*, *hypostasis* : *substantia*, *syμβέκος* : *accidens*.¹⁵

* *Ensistența* privește umanitatea omului. Omul nu doar *ex-sistă* ci și *en-sistă*. „Ek-sistînd, *Dasein*-ul este insistent”, spune Heidegger în *Vom Wesen der Wahrheit* (VI). *Ensistență* înseamnă existență căutînd măsura, siguranța, libertatea, temelul. *Ensistența* este și existență enigmatică și rătăcitoare. Dar, în „străfundul-fără-fund”, *Ensistența* este, în esență, *Ființă*.

¹³ Martin Heidegger, *Ursprung*, în M. Heidegger, *Originea operelor de artă* trad. și note : Thomas Kleininger, Gabriel Liiceanu. Studiu Introductiv Constantin Noica, Editura „Univers”, București, 1983, p. 94—95.

¹⁴ *Idem*, p. 36—37.

¹⁵ *Idem*, p. 37.

Ens actu, ca trăire, este fiindul ca *subjectum*, lumea lui *ens creatum* („fiindul este *subjectum* în sensul *hypokeimenon*-ului, care are ca *prole ousia* marca sa distinctivă în ființa-prezentă a ceea ce este în fiecare clipă”) (Heidegger, *Die Metaphysik als Geschichte des Seins*).¹⁶ *Subjectum* și *substantia* coincid ca orizont al înțelesului și definesc subsistentul și realul substanței. *Substantia* este *ousia hypokeimenon*-ului. *Hypokeimenon* ca sub-iacentă rostește ceva prin *logos*. „*Logosul* și cu el *hypokeimenon*-ul ajung în sfera interpretării termenului de traducere *ratio* (*hreo*, *hresis*: discurs, *ratio*; *reor*: a enunța, a ține pentru, a justifica). *Ratio*, în conformitate cu aceasta, este alt nume pentru *subjectum*, sub-iacentul”.¹⁷

Rostirea modelează esența subiectului, ea devine determinația întru-temeiului (*arche*, *Untergrund*) și a temeiului (*aitia*, *Grund*).

Spiritul eontic și spiritualitatea

Subiectivitatea românească înțeleasă ca o căutare a temeiului dătător de liniște, siguranță și libertate trebuie să renască în orizontul original al Ființei.

Arhetipurile spiritualității românești — *Miorița*, *Luceafărul*, *Tinerete fără bătrînețe și viață fără de moarte*, *Archaeus* — vămile prin care sufletul, chipurile prin care spiritul, transparențele prin care geniul național au transferat substanța Spiritului Universal într-o rostire proprie subiectivității românești — sînt temeiurile filosofiei culturii la Blaga și ale filosofiei ființei la Noica.

Blaga și Noica au căutat să cunoască, să intuiască și să realizeze determinantele spirituale ca esențe ce exprimă calitățile ființei românești în genere. Blaga va porni, în filosofia culturii, de la fundamentul de jos — de la „matricea stilistică”.

Teoria matricei stilistice e strîns legată de munele goetheene cunoscute de plămuitorul german al lui *Faust* din Plutarh, cel ce ne spune că „în cîmpia adevărului zac fără mișcare proiectele, formele și străvechile chipuri a tot ceea ce s-a întîmplat și are să se întîmple și din veșnicia care le înconjoară, acestea se scurg asemenea timpu-

¹⁶ Op. cit., în *Nietzsche*, II, ed. cit., p. 361.

¹⁷ *Idem*, cap. „Mutația *hypokeimenon*-ului în *subjectum*”, pp. 344—349.

lui". În consens, filosoful *Spațiului mioritic* afirmă că „tradiția noastră e matricea stilistică în stare binecuvîntată ca stratul mumelor“. De aceea, Blaga, iubind și admirînd cultura populară, îndemna „mai presus de toate să luăm contactul [...] cu centrul ei generator, binecuvîntat centru generator“. Potențele creatoare ale apriorismului românesc se cunosc și ne vom opri la prima determinantă spirituală — anume *spațiul mioritic*, „substrat spiritual al creațiilor anonime ale culturii populare românești“, „înzestrat cu specificele accente ale unui anume sentiment al destinului“. ¹⁸

Cu „cheia de aur“ dăruită de Miorița, prin ideea acestui orizont spațial, inconștient, Blaga speră să deschidă „multe din porțile entității românești“; ideea esențială constă în solidaritatea sufletului românesc cu spațiul mioritic: „cu acest orizont spațial se simte solidar ancestralul suflet românesc, în ultimele sale adîncimi“. ¹⁹

Opinia că *Miorița* merită rangul de „adevărat arhetip al spiritualității populare românești“ (Mircea Eliade) e împărtășită de numeroși folcloriști, sociologi, filosofi. Oare dezvăluie, în adevăr, această baladă (chiar „unică în experiența spirituală a poporului român“), în întregime și profunzime, geniul nostru etnic?

În reevaluarea întreprinsă în *L'agnelle voyante (De Zalmoxis à Gengis-Khan)*, Mircea Eliade explică adeziunea aproape totală la *Miorița* prin *sensul impus* de baladă *absurdului însuși* „răspunzînd nefericirii și morții printr-o feerie nupțială“. ²⁰

Un examen mai puțin feeric a propus Constantin Brăiloiu în lucrarea *Sur une ballade roumaine : La Mioritza*, susținînd că „le texte nous livre deux thèmes, ici confondus, mais distincts, par eux-mêmes et dissociables“. ²¹ Prima temă folclorică este a *morții asimilate nunții*, particulară, se spune, folclorului balcanic. *Sermo suppositus* al Sfîntului Augustin conține și el această asi-

¹⁸ Lucian Blaga, *Spațiul mioritic*, în *Trilogia Culturii*, F.R.L.A., București, 1944, p. 167.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Mircea Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan, Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe Orientale*, Payot, Paris, 1970, (chap. VIII : p. 218—247), p. 244.

²¹ Constantin Brăiloiu, *Sur une ballade roumaine : La Mioritza*, Genève, 1946, p. 4, apud. M. Eliade, *op. cit.*, p. 228.

milare fiindcă tema e străveche, avînd rădăcini în preistorie.²² Chiar limbile sanskrită și greacă au păstrat acest adînc mister al nunții sacre : a lua în căsătorie (*éko bhû*, a deveni unu) înseamnă și a muri, așa cum grecescul *teleo* înseamnă „a fi desăvîrșit”, „a fi căsătorit”, „a muri”.²³

A doua temă este după Constantin Brăiloiu „substituția unui element sau obiect întimplător în accesoriile normale ale ceremoniilor țărănești”.

Scriind filosofia ființei românești, Noica va începe de la pre-ființă, după cum va proceda cu deducerea maladiilor constituente ale spiritului românesc.

Noica alege *Tinerete fără bătrînețe și viață fără de moarte* pentru posibilitatea întrevăzută în totalitatea epică a basmului de a ilustra prin împlinire modelul ontologic care prelungește sentimentul românesc al ființei.

Entuziasmul lui Noica („nu cunoaștem o altă operă în proză a geniului românesc care să aibă atîta miez”²⁴) este bine întemeiat și nu se sprijină numai pe ideea lui Lazăr Șăineanu din *Basmele române* (1885), („astfel este întîiul basm din Ispirescu *Tinerete fără bătrînețe și viață fără de moarte* care, sub forma-i integrală, pare a fi necunoscut în literatura folclorică europeană”²⁵) ci și pe demonstrația lui Eminescu din *Geniul național* („Timpul”, 1881) : „între legendele noastre naționale e una (în colecția Ispirescu) de străveche origine desigur și de-o mare adîncime. Un om primește de la ursite privilegiul vieții fără de moarte și tineretii fără bătrînețe”.²⁶ În finalul articolului *Geniul național*, Eminescu îl numește pe „omul pururea tînăr” drept „geniul neamului românesc”.

Contemplația din finalul *Geniului național* se ridică pe echivalența : omul pururea tînăr-Archaeus. Propoziția :

²² Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 242. Învățătură română citează un fragment din Sf. Augustin, *Sermo suppositus*, 121, 8 (în *Natali Domini*, IV).

²³ Ananda K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme*, trad. de l'anglais par René Allar et Pierre Ponsoye, Gallimard, 1972, p. 32 și p. 105.

²⁴ Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, București, 1978, p. 112.

²⁵, ²⁶ Lazăr Șăineanu, *Basmele române în comparațiune cu legendele antice clasice și în legătură cu basmele popoarelor învecinate și ale tuturor popoarelor romanice*, ediție îngrijită de Ruxandra Niculescu, Prefață de Ovidiu Birlea, Editura Minerva, București, 1978, p. 247.

„Dar dacă vremea, acest veşnic regizor, a scos din nou piesa din arhivă şi ne-o prezintă astăzi cu costume schimbate şi cu alţi actori, oare omul pururea tânăr, geniul neamului românesc a venit asemenea între noi?” aminteşte de imperativul şi întrebarea din nuvela metafizică *Archaeus*: (centrul unui adevărat „complex Archaeus”: *Archaeus*, *Faraonul Tlă*, *Impărat şi proletar*, *Geniul naţional*, *Luceafărul*): „...priveşte viaţa ca o comedie — cine-o aranjează?” O aranjează, desigur, un *Archaeus*. *Archaeus* cel obştesc, cel care fortifică necesarul „curent al vieţii proprii a organismului” şi este în paracelsienele *Secreta creationis* contra răului luciferic, Böse.

Archaeul „uranic” eminescian instituie fiinţa prin *Separatio* apropiind fiinţa infinită de creaturile devenite. Gîndirea lui Paracelsus îşi imaginează, în *Philosophia ad Athenienses*, această separaţie a Unului în Multiplu ca fiind „marele mister al fiinţei”. Separatorul este un principiu universal numit de Paracelsus *Archaeus*. Eminescu îl consideră, în stilul filosofului renascentist, „spiritul Universului”, identicul: „unul şi acelaşi punctum saliens care apare (...) dizbrăcat de timp şi spaţiu”.

Archaeus însumează consistenţa transformărilor, e inelul inconsistentului încercînd să întipărească în fiinţa firii — firea Fiinţei. De aceea trebuie regîndit ca adevăratul vîrf al contemplaţiei eminesciene.

Prin arhei, fiinţa lucrurilor, fiinţa existentului capătă, spune Noica, „un răspuns conceptual solidar cu tot ce-am vădit în desfăşurarea sentimentului românesc al fiinţei de la «întrebarea» asupra a ce este pînă la modelul ontologic posibil”.²⁷

Ideea lui *Archaeus* ca „spirit al lumii” depăşeşte ceea ce se înţelege prin saeculum, aparţinînd unui spirit al secolelor. Hölderlin invocă în *Hyperion* un *Geist der Welt*, iar Schopenhauer va invoca un *Weltgeist*. Este deci, la Eminescu, o temă europeană exprimată în româneşte; căci se exprimă aici nu un sentiment românesc al fiinţei ci un sentiment al fiinţei în româneşte.

²⁷ Constantin Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1973, p. 161.

Două versuri din *Luceafărul* : „Tot ce a fost și ce va fi / De-a pururi față este” ne arată cât de frumos dez-mărginește un gând genial al lui Eminescu rostirea ființei în subiectivitatea românească. Să încercăm să înțelegem aceste versuri din laboratorul *Luceafărului* : „Tot ce a fost și ce va fi / De-a pururi față este”. Am putea să citim versurile din perspectiva metafizicii „occidentale” astfel : „Tot ce a fost / și ce va fi / De-a pururi / față este”. Această transpunere a cuvintelor face să transpară, aici, esența devenită prezență, așezarea ființei în cuvinte : fe-lul-de-a-fi-al-ființei-este-de-față. Deci ființa este prezență (prae-s-entia-, par-ousia, Anwesen).

În *Samyutta Nikāya* (I,141) citim că pentru Buddha „nu există nici trecut nici viitor”, (na tassa paccha na purattham atthi), iar în *Visuddhi Magga* (411), că trecutul și viitorul devin prezente. Eminescu are o memorabilă gnomă a con-sistenței : „Tot ce a fost și ce va fi / E astăzi împreună”.

Ființa este eternitate. *Împreună* este de-a pururi. Să citim aceleași versuri într-un „model oriental” : „Tot ce a fost / și ce va fi / De-a pururi față este”. În această nouă imagine ființa acumulează deodată două aspecte : desfășurarea către „față” e înfășurată întru-totdeauna. Coexistă aci original și armonios modalitatea și consistența ființei. Eminescu a transpus sensul frumos al versului „De-a pururi față este” în cuvântul simetric în tot de una : „Și ce vom fi și ce eram / Suntem în tot de una”. De-a pururi față este ne arată existența ființei („de-a pururi”) și esenței („față este”).

În-tot-de-una este un cuvânt foarte *comprehensiv*, e prinderea întregului deplin al ființei. Și-l traducem : a fi în-tot-de-una. «În» dă înțeles ființei căci deschizând totul (întru-totul) dezvăluie consistența ființei și incluzînd unul (într-una) dezvăluie modalitatea ființei. *În* este o *deschidere ce se deschide*. De aceea, putem spune că în-tot-de-una culege ființa și întreține ființa în românește. Eminescu a dezmărginit gîndirea cea grea a ființei prin cuprinderea nerătăcitoare. A pus în ea o hotărîre a reîn-toarcerii subiectului dominant. Dar nu despre o solidaritate a metafizicii ori „eternitate” a două moduri de gîndire metafizică se poate vorbi. Românescul *în-tot-de-una* are, cum s-a observat, rădăcina și construcția asemenea grecescului *hen kai pan*. Eminescu, meditînd asupra „celui

întru ființa sa nemărginit" scrie că absolutul „E Brahm, e Un, e hen kai pan". Marele poet a dat glas în această însemnare unei filosofii adânci : că există în toate gândirile un fel de *pecete eontică a reprezentării Ființei*. Spiritul românesc doar nuanțează punând accente diferite pe claviatura unei orgi universale care este spiritul manifest al Ființei, fiind unul dintre sunetele spiritului întreg. Participarea are un dublu sens. Este o coparticipație. Este povestea plină de tîlc a entitativității ființării. *Ins* provine din latinescul *ens* prin care, știm, filologia traduce grecescul *eon* (*eon* neduplicat), participiul care în dublul său sens adăpostește *actul ființei și ceea ce este, ființa și fiindul*. În românește : *ființa și insul* își coapartțin în distincție fără separație. Problema este a răsfrîngerii și a conlucrării spiritului eontic cu firea subiectivității proprii. Rosturile ce se autodescriu într-o *reamintire a Ființei* ar fi aceasta : *interioritatea mai adîncă, răsturnarea separării, marea deschidere*.

Orice cultură profundă își este sieși datoare cu Istoria Ființei și istorisirile fundamentelor proprii. Istoria culturii noastre se poate bine oglindi pe sine scriindu-și Istoria Ființei zugrăvind întruchipările prin care se rostește gândirea în spiritul și limba românească, istorisindu-și în fața historicalului european „potențele arheale".

Un sistem care să lumineze adevărul propriu al Ființei românești trebuie să arate în esență cele trei mari stări care întrețin lămurirea noastră (în lume) : prima vrea să cuprindă, pe cît va putea, **ENSISTENȚA** sau despre *noua interioritate vie*, lucru care pare să fie „sarcina spirituală a Europei" ; a doua va trebui să înceapă un tratat despre arhei în care ar trebui evaluate fundamentele proprii, tratînd contemplația cu arheul conținut de gîndurile noastre românești ; în fine, o încercare care să pună în cumpănire și neuitare tot gîndul lui *methexis* în care fiindul participă la Ființă, într-un fel o depășire a metafizicii occidentale, căutînd o dreaptă **CALE ÎN-SPRE ENS**.

Înălțimea speculației ontologice pe care o oferă „duplicitatea unică în felul ei" a participiului parmenidian *eon* ne-o pot pune în față în mod fericit numai pacea și liniștea strălucitoare a eminentului Ens, răsărit arheal, ca

Ființă și Ins. O întemeiere ontologică a românescului pe calea lui Ens ar putea să dizolve toate complexele teoriilor privind „specificul național”.

În caietul-dicționar german-latin-român 2289 Eminescu găsea putere de întemeiere a unui gând genial din eminența originară a lui Grund, *ens entium* înțelegându-l ca fond izvoritor. Temeiul, Grund, ca fundament traducea grecescul arché (arheul) și poetului i-a căzut sub privire ca *ens entium*. O punte între temeiul fondului izvoritor și ensul enșilor lui Leibnitz se poate face prin zona leibniziană a lui Schelling, prin disertația schopenhauriană despre principiul rațiunii suficiente (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*), ori Kant.

Leibniz gîndește : *Ens entium, ens summum, causa realis*. Schelling meditează : voința este fond, este *Sehnsucht*.

Voința este *subjectum* înțeles ca *hypokeimenon*, ca bază și egoitate, logos. În *Weltalter*, Schelling îl transpune pe Ens prin *hypokeimenon*. Eminescu rostește : „Hyperion, isvor de vremi / și-ntregitor de spațiu. / Din noaptea vergină tu chemi / Voința fără sațiu / El zboară, gând purtat de dor / Pînă singur e cu totul / Ei își atîrnă micul eu / De-a vieții lor durere.”

Lumea în care arheul Ens-ului se desfășoară este plină de intruchipări omologabile. Ens este Grund—*ens entium*, temei, voință, *Sehnsucht*-dor, *hypokeimenon*, bază, logos, eu, *Selbstheit*-identitate. „Este unul și același spirit, care doarme în piatră, visează în plantă și se deșteaptă în om”, scrie Maiorescu despre viziunea lui Schelling asupra lumii sufletului, *Weltseele*. Arheul lui Eminescu este în felul lui „unul și același princip de viață”. Dar să lăsăm Marea Deschidere a Lumii lui Ens în deplină libertate necomentată, căci ea vorbește de la sine ca *un-doire**, și să ridicăm o întrebare asupra putinței de esență a românescului. În ceea ce privește românescul nostru, Eminescu, Blaga, Noica ne-au spus că are mai puțină realitate și este mai mult un posibil. Ce să fie posibilul care ar da seamă de temeiul românescului? În Aristotel, posibilul este *dynaton*, „este proprietatea pe care o are materia de a primi cutare ori cutare formă” : *esti d'he men hyle dynamis to d'eidos*

* *Un-dolrea* este însuși Plul eonului, *Zwiefalt*, a fi între. Ființa-Devenire.

entelecheia. Posibilul lui Leibnitz nu e un mod de a fi, „o proprietate“, acest posibil este *esență, stare în desfășurarea, adevărat subiect al substanței și început al ei*. Posibilul leibnitzian este pre-monadic. Materia „hiletică“ avea inițial înțelesul lemnului din codru. Codrul pare a fi adăpostit și posibilul nostru, sub buna supraveghere a arheului care rabdă liniștit: „În temeiul codrului / Cale nu-i, cărare nu-i / Că de-a fost vreo dată cale / Ea s-a prefăcut în vale / De-i cărare unde va / Nu mi-o știe nimenea“.

Temeiul nostru e subtil, el nu ține de vreun real îngust, ci el se întinde prin posibilul larg. Posibilul, pentru noi, e mai bun și mai bogat și mai liber decât realul. Realul este hotărât de cine știe ce orizont fără orizont — în schimb, posibilul stă în corespondență eontică cu generosul arheu al Ensului. *Posibilul este exigența existenței*. Și, de aceea, ființa românească nu se tratează cu temeiul, ci cu arheii: neavînd „fundamente proprii“ — dar oare cine are? — trebuie să ne interogăm apropierea potențiale apelînd la un Tratat despre Arhei. De aceea, trebuie să-i dăm dreptate lui Eminescu care gîndea răsturnarea genială: arheu-realitate-cu-putință: „Archaeus este singura realitate pe lume“. Așadar, românescul trebuie să lucreze cu posibilul și să nu se hotărască prin real, căci iată, după vorba lui Eminescu, arheul posibilului ne poate aduce singura realitate-cu-putință pe lume; și lumea noastră posibilă *ordo idearum* — e lume neîntreruptă de *ordo rerum*: „o lume ca nelumea este posibilă, neîntreruptă fiind de o altă ordine de lucruri.“

Ceea ce gîndește Eminescu este o depășire a românescului. După un secol XIX, așa cum a fost, este nevoie de un *ev de existență*, căci insul numai prin propria regăsire de sine va regăsi uitata Ființă. Existența este o bună staționare a gîndului înspre contemplația Ensisistenței. De aceea, *entelechia* fie pentru o vreme, pînă cînd eul omului se va înălța pînă la Sinele său mai temeinic, bunul adăpost al Ensisistenței. De aceea, *entelechia noastră românească trebuie să răstoarne posibilul într-un real en-sistențial*.

Întregirea temeiului românesc este non-duală. E o blîndă un-doire, prin care Ens stă deschis înspre Ființă și către Ins. Insul românesc a avut presentimentul întregii lumi a posibilului și a dat doar înțelesul său. Ca un bun

Ens ce se află în stare, insul are siguranța și liniștea Sine-lui mai adînc dată prin poziția lui *ens-sistențială*; are pre-simțirea unui ceva aruncat în lume ca orice ființă-care-este-aici-oricînd-in-ekstază. *Ens-ul* ce se află în proprie stare este *Ens-sistența*. Pentru insul românesc cu *ensul* lui cu tot, a fost să se întîmple să fie între. Explicația bună-stării lui între lumile lui *Ens* — între existenția și esenția, între Occident și Răsărit, între *Ek-sistenz* și *En-sistență*, între luminare și uitare, *inter ens et ens*, între prezență și absență, în „între” consistă în un-doirea lui. Ontologic, un-doirea este identică Marii Deschideri a *Ensului*. Pur și simplu trebuie să ne minunăm de această poziție ontologică plină de noimă! Această noimă plină de ille și de sens devine vizibilă dacă desfășurăm istoria rostirii în cuvintele spiritului contemplativ românesc: spiritul rostirii, *Cantemir*, *Eminescu*, *Blaga*, *Noica*. Orice arheu este plin de un-doire. Dorul popular este o plăcere de durere, o nostalgie, deci un drum între ceva și ceva. *Ens-ul* lui *Cantemir* se desfășoară în Marea lui Deschidere ca un-doire în-spre ființă și către ins. Gîndirea „ipochimenului”, ca himera filosofilor, zăcînd sub alt lucru, are substanță cit orice gînd mare al contemporanului său, *Leibnitz*. *Eonul* lui *Eminescu* cercetează firea, dar chipul lui e peste fire și imprimă Marea Reîntoarcere la Identic. Calea ce deschide Luceafărul spre Sinele mai adînc nu va fi niciodată urmată de vreun pămîntean firesc, căci ea e calea supra-fireștilor. *Arheul* e vîrfurile contemplației, e spiritul *Universului*, începînd să coboare în om ca „același princip de viață”. *Eonul* și *arheul* caută veșnic Calea. Pentru *Blaga* dorul echivalează cu o întreagă filosofie a existenței.

Intru al lui *Noica* întretine și el apropierea și depărtarea, e un cuvînt mergînd pe drumurile care caută calea. A găsi calea gîndului unui popor care ocolește o istorie întreagă pentru a-și hotărî geniile înseamnă a fi un om de gînd românesc. Pentru noi, ocolul acesta himeric se intruchipează în mod obligatoriu, ca subsistență a consistenței, în înființare cu: *Tinerețe fără bătrînețe și viață fără de moarte*, *Sacro-Sanctae Scientiae indepingibilis Imago*, *Divanul sau gilceava înțeleptului cu Lumea*, *Archaeus*, *Luceafărul*, *Memento Mori*, *Eonul dogmatic*, *Spațiul miotic*, *Sentimentul românesc al ființei*, *Spiritul românesc în cumpătul vremii*, *Devenirea intru Ființă*. Calea s-a prefăcut: „În temeiul codrului / Cale nu-i, cărare nu-i / Că

de-a fost vreo dată cale / Ea s-a prefăcut în vale / De-i
cărare unde va / Nu mi-o știe nimenea." Calea neștiută
pare a fi sau trebuie să fie Calea în-spre Ens pe care insul
și-a propus-o spre a o arăta și altora. Insul merită o în-
grijire atentă a eului său îmbătrinit și obosit — de Nietz-
sche — cum nu i-au oferit decât Descartes și Leibnitz, dînd
putere chipului său ca subiect și arătînd subiectului calea
adîncului Sine, insul merită o cercetare care să uite o clipă
soarta lui de ek-sistent, esența sa ca Ek-sistență, insul
merită punerea lui în legătură originară cu Ens-ca ENSIS-
TENȚĂ. Intemeierea românescului trebuie să se transfi-
gureze într-o depășire a românescului, căci trebuie spus
lămurit : nu există un sentiment românesc al ființei ci un
sentiment al Ființei în românește (în germană, în fran-
ceză etc.). Să numim acest sentiment al Ființei întreținut
de limba noastră cu limba Ființei : *sentiment eontic* (enti-
tativ) al Ființei. Această depășire se poate produce prin
punerea în lumină a lucrărilor arheului : apropierea româ-
nescului. Adică trebuie arătat, rouă mai întîi și apoi lumii,
că prundurile acestui popor au rămas temelii pure. A
filosofa la nesfîrșit ce este și cum este „specificul națio-
nal“ este o „veche problemă“. Depășirea românescului
reclamă o reîntoarcere originară a gîndului spre arheii
care au devenit proprii grație lucrărilor consistenței posi-
bilului ca esență a firii noastre. De aceea, trebuie meditat
adînc asupra cuvintelor care consfințesc adevărul nostru
ontologic : arheu, temei, rațiune, Ens, Ființă, ins, fire, în-
totdeauna... Cînd vom putea arăta exigența lumii lor stră-
lucitoare, acea nelume a *străfundurilor fără fund* atunci
vom descoperi cît de plin este de Ens orice arheu care
ne-a devenit propriu. Totul trebuie pus în lucrare într-un
tratat despre arhei. Un „tratat“ plin de griji, fiindcă tre-
buie să aibă în pază încordarea care întreține genunea
gîndului, acea genune a gîndului care a încercat să stră-
bată drumul pînă la mintea noastră cea de pe urmă, un-
doind prin Ens, arătîndu-se ca noimă.

Ca să ne dea veste că, dacă avem o existență pe care
vrem s-o trăim ca Ensistență, trebuie să ne păzim noima.
Căci numai re-gîndirea Ensistenței poate să arate Calea
înspre E.s., cea dătătoare de siguranță și liniște ontolo-
gică, de libertate în Casa Ființei.

Ens și căle lui in-spre Ființă și către Ins

Rățiunea limbii este însăși libertatea rostirii Ființei. Există un cuvânt care dă seamă atât de ființa generală cât și de individ. El este Ens care în latină înseamnă ființă și a coborât în românește ca ins. Pe Ens l-am găsit zăcînd neluminat în marea *Sacro-Sanctae Scientiae indepungibilis Imago* a lui Cantemir.

Ens, entis ca participiu prezent al lui „sum” a fost creat de Caesar, în analogie cu „possum, potens, potes” : „Graeci autem participio utuntur substantiuo (scil. *on*)... quo nos quoque secundum analogiam passemus uti, nisi usus deficeret participi frequens. Quamvis Caesar non incongrue protulit «ens» a uerbo «sum, es», quomodo a uerbo «possum, potes», «potens»¹. (Priscien, apud Meillet, Ernout ; idem infra). Substantivul „entia” apare la Quintilian. Pe grecescul *ousia* latina îl inchipuiește ca *essentia*

¹ „Grecii însă se folosesc de participiul substantivizat (adică *on*)... de unde, urmînd analogia, chiar noi trecem la a o folosi — dacă nu ar lipsi folosirea participiului în mod frecvent. Cezar nu în mod nepotrivit îl derivă pe «ens» de la verbul «sum, es», precum din verbul «possum, potes», «potens».”

² Quintilian (în *Oratoriae Institutiones*, L. II c. 14, *Oeuvres complètes*, publiées sous la direction de M. Nisard, Paris, Didot, 1881, p. 69 b) atribuie lui Flavius Fabianus Papirius paternitatea latină a cuvintelor *essentia* și *entia*.

Despre echivalența lui *on* cu *ens* Boetius spune : „Ab eo enim quod dicimus est, participium inflectentes, graeco quidem sermone *on* latine *ens* appellaverunt”. (în *In Isagogen Porphyrii commenta*. Rec. S. Brandt, Vindobonae, 1906, III, ib. col. 108, 109). Apud Le „*De Ente et Essentia*”, de S. Thomas d'Aquin. Texte

cuvîntul fiind creat, se pare, de Cicero după tipul „săpere, sapiens, sapientia”. *Essentia*, model lingvistic pentru *substantia* lui Seneca, va înlocui *natura* ca „foarte general” și „imprecis”.

Undeva, în *Logica* sa, *Incompendiolo universae logices institutionis proemiolum*, Cantemir identifică *essentia* cu *substantia* și judecă pe *Ens* drept ceea ce există prin sine : „*Essentia est res per se existens, non egens alterius ad sui constitutionem, differ haec ab ente ut vel ipsius definitione patet* vg : *Ens vel est res per se existens, nec egens alterius ad sui constitutionem, vel Ens est, quod per se non potest esse, sed habens in alio existentiam et quaquam omnes categoriae ab ente dividantur...*”³. Pentru a lumina orizonturile medievale ale metafizicii lui *Ens* trebuie să amintim un înțeles al lui *ex-sisto* cum apare într-un text al lui Cicero (pe care Cantemir îl va cita în *Divanul*). Cicero spune undeva : „*Ex-sistere spelo*” ceea ce înseamnă „a ieși din peșteră”. Există aici o legătură adîncă a conceptului de „*existentia*” ca ieșire, ca stare care iese în afară pentru a se dezvălui, cu *Ființa*. Această „*existentia*” pare să păstreze la Cantemir caracterul fundamental al identității cuvîntului *energeia* cu *ființa*. *Energhia*, în *Scara numerelor și cuvîntelor*, este „putința a face, făcătoare, lucrare”, o năzuință de realitate. *Energeia* a căpătat în evul mediu, prin *ousia* lui *tode ti* ca reprezentare a lui *idea* („chipul a fietecui lucru pre carile mintea plăzmuindu-l ca cum iaste îl informuiește” va spune Cantemir), numele și consistența lui *actualitas* ca realitate și *existentia* ca existență. În *Sacro-Sanctae scientiae* arheul lucrurilor „convinge” spiritul gînditorului, chiar așa în dezacord cum e, să convoace *idea* platonicienilor. Astfel, bătrînul mag, povestitorul gîndurilor sacrosancte, rostește : „Glasul a orînduit printr-un fir continuu și neînterupt ca arheii lucrurilor să primească forme perfecte și să le imprime elementului apei simple

établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Études historiques par M.-D. Roland-Gosselin, O. P., Le Saulchoir, Kain, 1926, n. 2, p. 8—9.

³ „Esența este lucrul care există prin sine însuși ; neacționînd pentru formarea sa, aceasta se dezvăluie în mod diferit de *ens* prin sine și nu acționînd diferit pentru formarea sa ; sau *Ens* este ceea ce prin sine nu poate să fie dar avînd o existență în alt sens și toate categoriile se divid din *Ens*”. (Manuscrisul latin 76).

și pure, așa ca să formeze ceva inerent cu cel pus în el, conform cu o determinare periodică — pe care Platonicii strîmb au numit-o *îdee* — și i-a dăruit și a întărit ca în lucrarea lor să fie neobosiți și neosteniți cu depline puteri. De unde se observă foarte bine că arheii pot desăvîrși formele, dar nu pot fi cauza lor". Așadar, în gîndul lui Cantemir *aitia* și *arhe* se deosebesc (sub inspirația lui Aristotel). Cantemir gîndea că *eidos-ul*, înfățișarea, forma este *ousia* ființei individuale, gînd pe care îl găsim exprimat cu o fericită echivalență în *Divanul...* său, demonstrînd o bună cunoaștere în interiorul ontologiei lui Ens ca Ființă și ins. La Aristotel, ființa *energeia*, consistă în realitatea și existența lui *tode ti*. „Acest lucru anume” este un *con=ens*, un participiu neduplicat care culege în el, totodată, Ființa și insul.

În *Metafizica* lui Cantemir, intelectul e „ne-norocit” adică n-are o soartă bună căci el trebuie să culeagă „în creasta îndoielilor” nimicul din Ființă (*nihil de Ente*) și să se ridice „în valea mizeriilor” de la nimic la Ființă (*nihil ad Ens*), e intelectul unui prinț al atodetiei refuzînd creatul, momentul, perisabilul și nimicul. Aici, latinescul Ens, scris cu majusculă, înseamnă în românește Ființă. Cînd cunoașterea rezultatului ultim stă sub semnul crizei, știința contemplativă trebuie să discearnă diferența pură și simplă între cele ce sînt aceleași : între timp și timp, între eternitate și eternitate, între accident și accident, între esență și esență, între nimic și nimic, între ens și ens. Aici, latinescul „ens”, scris cu minusculă, înseamnă în românește ființa individului, ins.

De la Cicero la Heidegger *existența* a străbătut o lungă istorie, de la *ex-sistentia* la *Ek-sistenz*. Metafizica s-a ocupat aproape în exclusivitate de realitățile „stării în afară”, ale extazei ontice. Prin Ens se ivește o fericită posibilitate de a ne ocupa din interiorul Ființei în Ființă de *ENSISTENTA* ei, ca adăpost al *en-stazelor* lui Ens ca Ființă și ins. În românește, povestea lui Ens începe cu Cantemir, continuă cu Samuil Micu care îl traduce pe ens prin „îns” și, negativ, „neîns”, cu Eufrosin Poteca gîndind la însul gîndului și la „lumea aceasta” ca îns împlinit și „ziua de mîine” ca îns neîmplinit, cu Eminescu meditînd asupra Ens-ului său (cuprins între Nonens, Fiens și De-fiens). Luminarea lui Hyperion dă consistență unui mit plin de adevăr care face să țină lumile în întruchiparea

lor de lume-arche și lume-mundus. Pentru Noica, „Ens n-a devenit chiar ins, persoană, dar a devenit un fel de estime [...] care ar avea o esență drept ființă, o existență drept estere și o fire drept natură”⁴.

Pe Ens l-am găsit, nedezvăluit, în *Sacro-Sanctae Scientiae indepingibilis Imago (Theologo—Physices Principia Sacra Praefiguratio scientiae sacrae) Liber Primus : Cap. I : Ad sacram scientiam qua via procedendum sit, sensus ab intellectu, aenigmaticice docetur et modum inveniendae veritatis tradit* : „In vale miseriarum, in cacumine contributionum, atque in caligine rerum ignorabilium, occupatus misellus humanus intellectus et immateriale lumen, materialibus corporeitatis crassiciebus obrutum, indissolubilibus sensuum vinculis, obstrictum, atque in ignorantiae barathrum pene totaliter corruntum perfundatumque, ut Creatum de Increato, ut momentaneum de aeterno, ut nihil de Ente, ut mortale de Immortali, et ut audacius quid dicam, ut mortuum de vita, verba facturum, luminisque proprii ad cognoscibilium apprehensionem radios vibraturum, unde nam inchoaturum et quorsum finem directurum sit, sollicite et anxie dubitanti mihi, a Creatura ad Creatorem, a nunc ad aeternitatem, ab accidente ad essentiam, à nihilo ad Ens, a mortali ad Immortalem, et a morte ad vitam ascendendum, atque progrediendum esse, jamjam deliberaturo, amicus syncerus, fidusque sodalis abviam factus postque modestam congratulationem, quid usque adeo cogitabundus deambulatorium terris inquit. Quem ego honorifice resalutatum Comitem perambulationis, et participem mearum dubitationum, facio et succinte recommendatis ipsi mearum haesitationum disquisitionibus, bona quidem infit comparatio, sed indigna (ut mea fert opinio ;) est talis, prompta deliberatio (deliberamus enim ea, quae exacte cognoscimus, non ea, de quibus egre dubitamus). Siquidem dubitatio signum discriminis est, discrimen autem ultimi ignorance praesupponit. Quamobrem, primo necessum est, simplicissimam, purissimamque facere differentiam, inter tempus et Tempus, inter aeternitatem et aeternitatem, inter accidens et accidens, inter creaturam et creaturam, inter nunc et nunc, inter essen-

⁴ Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Univers, București, 1978, p. 160—161.

tiam et essentiam, inter nihilum et nihilum, *inter ens et ens*, inter mortalem et mortalem, inter immortalem et immortalem, inter vitam et vitam, et inter mortem et mortem, differentia enim contrariorum, cum ut plurimum, per se pateat, nec demonstratione indiget nec denique tute ad viam ducit verae cognitionis. Quid enim adeo magni aestimandum novisse, corpus sensitivis subiectum, esse mortale, animam autem intellectualem esse immortalam? „Nenorocitul intelect omenesc prins în valea mizeriilor, în creasta îndoielilor și în negura lucrurilor ce nu se pot cunoaște, iar lumina imaterială, copleșită de bezna materială a corporalității, încălușată de lanțurile indisolubile ale simțurilor și aproape cu desăvîrșire prăbușită în nesațiul ignoranței și nevoindu-se ca să explice pe cel creat de cel necreat, pe cel vremelnic de cel etern, *nimicul din Ființă*, muritorul din nemuritor și ce lucru mai îndrăzneț să spun? — pe cel mort din viață și să facă să lucească razele luminii proprii pentru priceperea celor de cunoscut, muncit de ideea de unde să înceapă și către care țel să se îndrepteze, mie care stăteam la îndoială cu neliște și îngrijorat cum să mă urc și să înaintez de la creatură la creator, de la acum la eternitate, de la accident la esență, *de la nimic la Ființă*, de la muritor la nemuritor și de la moarte la viață, pe cînd stăteam astfel pe gînduri îmi ieși în cale un amic sincer și tovarăș credincios; după o salutare modestă îmi zise: De ce frămînti poteca stînd mereu pe gînduri? Salutîndu-l respectuos la rîndul meu îl iau ca tovarăș al plimbării și pârtaș al îndoielilor mele și după ce îi explic pe scurt obiectul ezitărilor mele, îmi răspunse:

— Ce e drept, comparația este bună, însă, după a mea părere, o deliberare astfel aranjată, e nedemnă, căci noi deliberăm asupra celor ce cunoaștem exact, nu asupra celor despre care ne îndoim dureros. Dacă într-adevăr îndoiala este semnul unei crize, criza presupune ignoranța rezultatului ultim. De aceea este necesar ca mai întîi o foarte simplă și pură diferență între creatură și creatură, între acum și acum, între timp și timp, între eternitate și eternitate, între vremelnic și vremelnic, între esență și esență, între nimic și nimic, între *a fi și a fi*, între muritor și muritor, între nemuritor și nemuritor, între viață și viață, între moarte și moarte, căci diferența celor contrare, din momentul ce este evidentă de la sine, nici n-are nevoie

de vreo demonstrație, nici în fine nu ne duce la calea adevăratei cunoștințe. Căci cum poate fi de vreun mare folos, dacă cunoaștem, că trupul, supus simțurilor, este muritor, și că sufletul intelectual este nemuritor?⁵

Principiul lui Cantemir, ca și arheul vanhelmontian se prezintă ca „vector material al specificității” individuale, el dă socoteală prin *inconsistența* lui fundamentală de lumea individuală ce se reculege în arborele metafizic al lui „ens seminal”. Ca nenorocitul intelect, cel fără soartă de înființare, care, „prins în valea mizeriilor”, „în creasta îndoielilor” — cercetează „creatul din necreal”, trecătorul din etern”, „nimicul din Ființă”, tot așa arheul lui Cantemir își caută substarea și firea uitată. Cele două năzuințe principale ale arheului vor fi așadar: reculegerea *inconsistenței* și îmbogățirea ei sub-sistentă și căutarea substanței bune a nimicului în fire.

Individualul lui Cantemir domină, cu arheul lui „specific” cu tot, ca aura vanhelmontiană, firea cea fragedă este substanța ființării. Om european, Cantemir stătea ca în tradițional în preorizontul Ființei și, cercetându-l pe Ens, găsea că Ființă nu avea nici ființa supremă, firea divinului fiind „ființa cea ascunsă”: „Preabuna dară a lui Dumnezeu cinstă și ascultare iaste: «Poruncile lui a urma și cît în putința omului ar fi, după dinsul a umbla» (Efes, gl. 5, sh. 1). Dă însămnat iaste dară întru a lui Dumnezeu cunoștință, nu prea atîta a firii sale, a ființei cei ascunse pre cît mai vîrtos a voii sale cei de la dinsul descoperită, cu cunoștința a cuprinde”⁶.

Pentru fire textul latinesc ne întîmpină cu natura, cel elinesc cu *physis*; „natura” e identificată cu latinescul „essentia” și grecescul „ousia”, ajungînd să fie ființă la Cantemir. Așadar, Cantemir știa exact transpozițiile ontologice medievale identificînd: *ousia-essentia-ființă*.

⁵ Traducere de Nicodim Locusteanu, în D. Cantemir, *Metafizica*, col. *Biblioteca universală*, nr. 158—161, București, 1929, p. 24—26. Acest capitol I, inedit ca întreaga *Sacro-Sanctae Scientiae indepingibilis Imago*, se află în *Manuserisul latin 76*, Fondul B.A.R.S.R. și l-am publicat integral în „Ramuri”, nr. 5, 1981.

⁶ D. Cantemir, *Opere complete*, vol. I, *Divanul*, Ediție îngrijită, studiu introductiv și comentarii de Virgil Cândea, Text grecesc de Maria Marinescu-Himu, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1974, p. 307.

Căile lui Ens în-spre Ființă și către Îns rămân demne de cercetat, însoțind și însoțite fiind de gândurile lui Cantemir despre *gheneralis*, „cel ce cuprinde chipurile supt sine“, *diathesis*, „orîndulala firii, în ce să pune firea“, *energhie*, „putință a face, făcătorie, lucrare“, *idea*, „chipul ca cum iaste îl înformulaște“, *cfiditas*, „ceința, singură ființa lucrului, cea ce iaste“, *ipochimen*, „lucrul ce dzace supt altul“, *prezenție*, „starea de față, aflarea denainte, denainte la obraz“. Cînd lumea republicii acestor cuvinte este plină de Ens, în minte prinde ființă întrebarea magului : „De ce framînți poteca stînd mereu pe gânduri?“

„De Îns și de Neîns“

Ni s-a părut că orice cărare, Calea chiar, a gândurilor trece prin inima lui Ens, dacă nu este chiar inima sa.

Ascultînd întrebarea magului vom încerca o Arheologie entitativă începînd cu Cantemir cel din *Sacro-Sanctae Scientiae indepingibilis Imago* și continuînd apoi, pînă la „Rostirea esențială“ eminesciană, cu „Însul și Neînsul“ lui Samuil Micu din *Invățătura Metafizicii* și „estimea“ lui Eufrosin Poteca din *Elementuri de Metafizică*.

Atît *Invățătura Metafizicii* cît și *Elementuri de Metafizică* sînt traduceri. Din latina lui Baumeister, *ens* a devenit „îns“, iar din italiana lui Soave, *ente* s-a tradus prin „estime“. Vom urmări mai departe, în măsura în care pot interesa sentimentul eontic al ființei, transpunerile pe care le-a reușit Samuil Micu în traducerea manualului de ontologie al lui Baumeister.

În *Invățătura Metafizicii* Samuil Micu traduce *existentic prin însul*. În *Elementa philosophiae recentioris*⁷ Baumeister scrie : „Ita nunc manifestum fiet, quid sit *existentia*“, iar Samuil Micu traduce : „așa acum să va cunoaște ce este însul“ (§ 22).

Dacă în capitolul „De Îns și de Neîns“ filosoful român spune că *Ins* vine de la *ens* însemnînd *ce este* (latinescul *ens* traducînd grecescul *on*) atunci să acceptăm gîndirea

⁷ M. Frid. Christiani Baumeisteri, *Elementa Philosophiae Recentioris usibus iuventutis scholasticae...*, Claudopoli, 1775, § 22.

ideii de *existentia* ca suplinire a lui *ens*. *Elementa philosophiae* vorbește de *complementum possibilitatis* iar *Invățătura metafizicii* de „plinirea putinței” („sed *complementum* accedat apporet, *possibilitatis*, quod ipsum constituit rei *existentiam*” — „trebuie să vie și *plinirea putinței*, care face ca să fie lucrul”). Plinirea putinței este actualitatea ca act pur, facerea și crearea lucrului sub energia lui *agere*, este în fond energia devenită actualitate a actului. Așadar *existentia* se efectuează ca lucru și se cunoaște ca *ins*. Existența ca *ins* este existență entitativă.

În paragraful 23 Baumeister scrie : „quod actu existit id quoque debet esse possibile. Veteres hanc positionem ita enunciabant : ab esse ad posse valet consequentia, e. gr. mundus est, ergo potest etiam esse.” ; iar Samuil Micu traduce : „Ce este acum aceia trebuie să fie și cu putință. Cei vechi zicea așa de la estere la putință este bună urmarea, adică lumea este : așadară urmează că este cu putință”. „Ce este acum”, *quod actu existit*, este act în prezentă ; infinitul lung românesc „estere” care traduce latinescul *esse* (*einai* — în greacă), este ființarea. Estere este așadar existență cu caracter original de energie ontică dominantă. Ca prelungire a gândirii lui Leibniz-Wolff, Baumeister scrie : „Quod fieri non potest, sive impossibile est, id non existet, sive a non posse ad non esse valet consequentia. E. gr. Fieri non potest, ut corpus cogitet, E. nec cogitat, nec cogitabit”.

În rostirea românească a *Invățăturii metafizicii* sună astfel : „ce nu este cu putință aceia nu va fi. Adică de la ce este cu neputință bună este urmarea cum că ceia ce este cu neputință nu va fi. Cu putință nu este ca trupul să gîndească : așadar trupul nici gîndește, nici va gîndi”.

Sub acel spirit de întemeiere al lui Wolff, *des Geistes der Gründlichkeit*, — Samuil Micu, urmîndu-l pe Baumeister, afirmă în capitolul „De începuturile cele mai dintîi ale cunoștinței omenești” : „Deregătoria ontologiei este a așeza și a pune începuturile sau temeiurile cele mai preste tot ale cunoștinței omenești (§ 6). Iară două sînt începuturile sau temeiurile a toată cunoștința omenească : unul este începutul zicerii împotriva, al doilea este începutul pricinii destule”⁸.

⁸ Samuil Micu, *Invățătura metafizicii*, ed. clt., p. 76.

Începutul zicerii împotriva este *principium contradictionis, der Satz des Widerspruchs* (Baumeister — *Elementa philosophiae recentioris*, § 11), iar începutul pricinii destule, *principium rationis sufficientis*.

Leibnitz spune în *Monadologie*: „Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux”⁹. „Et celui de la raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu’aucun fait ne saurait se trouver vrai, ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu’il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement. Quoique ces raisons le plus souvent ne puissent point nous être connues”¹⁰.

În *Theodicee* Leibniz enunță principiul contradicției astfel: „din două propoziții contradictorii una este adevărată, alta falsă”, iar în *Nouveaux Essais* filosoful distinge între principiul contradicției și principiul identității, înțelegând prin contradicție un mod de opoziție, *antiphrasis*¹¹, așa cum gîndește Aristotel în *Categorii* și *Metafizică* (*To auto hama hyparchein kai me hyparchein, adynaton to auto kata to auto. III, 3*).¹²

În *De Notione Entis et Non-Entis* (§ 23, IV) citim: „Quod non existit, non est statim inter adynata referendum, sive a non esse ad non posse non valit consequentia”. Samuil Micu traduce *adynata* prin neputință.

Din platonism și aristotelism moștenim principiul cauzei, *aitia*. Suficiența este o perfecție, o *autarkeia*; rațiunea, *ratio*, este temei, *hypokeimenon* — intim legat de *arche* și *aitia*. Aristotel va enunța două subprincipii ale cauzei, o rațiune de a cunoaște, *arche tes gnoseos* și o rațiune de a fi, *arche tes geneseos*¹³.

Wolff va încerca să întoarcă principiul rațiunii suficiente în principiul contradicției.

Marele principiu al metafizicii leibniziene postulează că „nimic nu se face fără rațiune suficientă”.

⁹ Leibnitz, *La Monadologie*, 31, ed. Émile Boutroux, Paris, 1970, p. 157.

¹⁰ Leibnitz, *op. cit.*, § 32, p. 158.

¹¹ Émile Boutroux, în Leibnitz, *La Monadologie*, ed. cit., nota 2, p. 157—158.

¹² *Idem*, p. 158.

¹³ *Ibidem*.

Esența marelui principiu leibnizian consistă, afirmă Heidegger, în *insurecția (Existenței)* — „Auf-stand“, „ex-sistență“ — *contra neantului*; deci *existentia* rămâne nedizolvată în esența ei originară¹⁴.

Temeiul acestei rămineri este *hypokeimenon*, *subiectum*. Leibniz spune într-una din celebrele sale *Douăzeci și patru de propoziții*: „Itaque dici potest *Omne possibile Existitur*“, adică „orice posibil să aibe un elan către existență“, „habet conatum ad *Existentiam*“, căci „orice posibil se străduiește să existe“. „*Ratio* est in *Natura*, cur aliquid potius existat quam nihil“. „Temeiul (*Ratio*) este esența fiindului ca fiind, din care cauză ceva există mai degrabă, adică de preferință, și în chip dictat de voință, există mai degrabă decât nimicul“¹⁵.

Aceasta este adinca esență a metafizicii: „De ce se află mai degrabă ceva decât nimic?“ cu care Heidegger își încheie celebra sa întrebare asupra esenței metafizicii.

Prima propoziție a lui Leibniz se traduce astfel: „ce este al fiindului este reprezentat în ființa lui exigențială privindu-se pe sine însuși“¹⁶.

A exista înseamnă o efectuare în sine, ceva este prin esența lui potius, adică subiectul vrea puterea unificată. „Ființa ca existență, interpretează apoi Heidegger, în sensul apetitei reprezentante care în mod simplu și unificator efectuează un *mundus concentratus* (*Monada*) ca *speculum universi*, este noua esență a lui *actualitas*, noua esență prin care se relevă prevalența lui *existentia* asupra lui *non-existentia*“¹⁷. *Ratio* este temeiul „*debet esse in aliquo Ente Reali seu causa*“. (*Rațiunea trebuie să fie în alt Ens Reale sau cauză.*) „*Ens reale* se diferențiază de *ens mentale* care este de fiecare dată *res actu existens*“.

Știm că van Helmont, pe care Leibniz îl citise la îndemnul fiului teozofului și al baronului Knorr, tradusese *Enigma* lui Valentinus alchimistul; și că Leibniz dăduse nume monadelor după citirea lui Giordano Bruno, monada avînd înțelesul de *archeu*.

¹⁴ Heidegger, *Nietzsche*, II, ed. cit., p. 357.

¹⁵ *Idem*, p. 358—359.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Idem*, p. 358.

¹⁸ *Idem*, p. 359.

Van Helmont scrie în *Venatio Scientiarum* în capitolul *Ens reale, mentale et rationis qui sint*: „Cum tamen Ratio, et veritas, sint disparata, in suis radicibus. Nam veritas, est *ens reale*, verum: Ratio vero, est *ens mentale*, problematicum, dumtaxat apparens.”¹⁹

Înțelesul de lucru (*res*) (reamintim că „ens”, în înțelesul medieval, este „lucru”) 1-1 dă Samuil Micu lui *Ens* când traduce capitolul *De Ente composito* din Baumeister — *Ens* fiind lucru înțeles ca *ens reale*: „Cum *ens aliquod*, quod mere adhuc est possibile, sed ad actum deducetur, tum appellatur *futurum*”; adică, traduce Samuil Micu: „Când vreun lucru este numai cu putință, că să va face și va fi, să zice vremea viitoare”.

Ens reale înțeles drept *causa* este, spune Heidegger într-un comentariu despre Leibniz, „sub-iacent temeiului tuturor rațiunilor”²⁰. „Hoc autem *Ens* oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet *Ens* illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS” (Leibniz, *Cele douăzeci și patru de propoziții*)²¹.

Samuil Micu, am văzut, traduce *esse* prin *estere*. El va traduce și *existentia* prin același infinitiv lung: „Caveas ergo, spune Baumeister în *Elementa philosophiae recentioris, rerum existentiam* cum earundem *essentia* confundas”²².

¹⁹ Ioane Baptista van Helmont, *Ortus Medicinae id est initia Physicae inaudita, Progressus medicinae novus, in morborum ultionem, ad vitam longam*, Amsterdam, 1652, pp. 20—27. „Deoarece Rațiunea și adevărul sînt disparente, ele sînt în rădăcinile lor. Căci adevărul este *ens reale*, adică adevărat: Rațiunea, însă, este *ens mentale*, adică problematic, altfel spus, *aparent*”.

²⁰ Heidegger, *op. cit.*, p. 359.

²¹ „Însă acest *Ens* se cade să fie necesar, deoarece cauza trebuie căutată din nou în afara acestui *Ens* necesar pentru că el mai degrabă există decît nu există în pofida sub-poziției. Este, așadar, acel *Ens* ultima rațiune a lucrurilor și se obișnuiește să fie numit într-un singur cuvînt DEUS”.

²² Baumeister, *op. cit.*, p. 84.

Samuil Micu traduce în capitolul *De Ființă* din *Invățătura Metafizicii*: „Ia aminte, dar, să nu amesteci esterea lucrurilor cu ființa lor”²³, adică existenția cu esenția. Mai departe filosoful român glosează: „Prin estere să înțelege cum că este lucrul, adică pământul are estere pentru că este, iar muntele cel de aur nu are estere, că nu este, măcar că poate să fie, ci cînd va fi, atunci va avea estere. A avea estere și a sta sau avea stare tot una este; pentru aceea tot alfa zici ori de zici: lucrul acesta are stare, ori de zici: lucrul acesta stă, sau este, sau are estere”²⁴. Acesta este un *gînd propriu* al lui Samuil Micu în care filosoful român înțelege existenția drept „estere”, drept quodditate a lucrului, stare a lui.

Existenția este gîndită ca *Ex-sistentia*, ca stare în afară, în înțelesul pe care Cicero îl avea pentru verbul „existere”. Latinul spune undeva: „*Ex-sistere spelo*” și trebuie să înțelegem „a ieși din peșteră”.

Un alt exemplu îl avem în Baumeister, *De Essentia*, § 28, *V-Essentia entis est immutabilis itemque incommunicabilis*: — „Mutari quidem rerum existentia potest essentia non potest”²⁵, propoziție pe care Samuil Micu o traduce astfel: „Esterea lucrurilor să poate muta, iar ființa nu se poate”²⁶, înțelegînd prin aceasta că ființa este consistența neschimbătoare iar esterea este o modalitate existențială care cunoaște stări multiple.

Existenția are, așadar, la Samuil Micu înțelesurile de *îns*, *estere* și, în a treia situație, — *ființă*.

În capitolul *De Ente simplici. Ex simplici ente ens simplex oriri nequit* din *Elementa philosophiae recentioris* avem următorul exemplu: „Quia enim omne ens simplex est indivisibile (107, pos. IV), sequitur ut ens simplex A ex ente simplici B suam accipere existentiam non possit”²⁷. În *Invățătura Metafizicii* se va traduce astfel: „Că pentru însul nealcătuit nu se poate împărți (§ 107, 4) urmează ca însul cel nealcătuit A din însul B cel nealcătuit nu poate să-și ia ființa sa”²⁸.

²³ Samuil Micu, *op. cit.*, p. 114.

²⁴ *Idem*, p. 85.

²⁵ Baumeister, *op. cit.*, p. 154.

²⁶ Samuil Micu, *op. cit.*, p. 85.

²⁷ Baumeister, *op. cit.*, p. 194.

²⁸ Samuil Micu, *op. cit.*, p. 144.

Înțelesul existenței este aici de *exigentia essentiae*. *Existentia este exigentia essentiae*, *essentia* fiind înțeleasă ca *nisus ad existendum*²⁹.

Ființa stă sub înțelesul *essentia*-ei ; capitolul *De essentia* al wolfianului Baumelster este tradus prin *De Ființă*. De exemplu : „In quolibet ente non modo existentia consideranda est, sed in eo quoque elaboremus necesse est, ut attendamus ad eius naturam essentiamque, atque adeo intelligamus, quid res sit. Cuiusvis autem rei essentia est id, per quod res aliqua praecise haec est, et non alia ; sive per quod res ab omnibus aliis rebus potest internosci”³⁰, va fi în românește „În fleștecarea lucru nu numai însul trebuie a-l socoti ci și întru aceasta trebuie să ne ostenim ca să-l luăm aminte la firea și la ființa lucrului și așa că cunoaștem ce este lucrul. Iară ființa fleștecării lucru este aceia prin care orice lucru este numai acela și nu altul. Adecă ființa este aceia prin care lucrul din toate alte lucruri să poate cunoaște și să osibește”³¹.

Același înțeles îl găsim și în propoziția *Entis essentia est eiusdem possibilitas*, adică „ființa însului este putința lui”.

Acestea sînt drumurile încercate de *ens*, *existentia*, *essentia* și *esse* în rostirea filosofică românească prin grija minții lui Samuil Micu. *Ens* ca „îns” și „lucru”. *Existentia* ca „îns”, „estere” și „ființă”. *Essentia* ca „ființă”. Și *esse* ca „estere”.

Despre estime și estință

Le vom alătura lor și peripețiile lui *ente*, care va trece în „estime” cuvînt rar și temeinic și atît de singular încît vom încerca să-i punem un însoțitor : *estință*.

Acest cuvînt, *estință*, a jucat cu memoria noastră unul dintre cele mai frumoase jocuri care ni s-au întîmplat.

²⁹ M. Heidegger, *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik*, în *Nietzsche*, II, ed. cit., p. 382.

³⁰ Baumelster, *op. cit.*, p. 151.

³¹ Samuil Micu, *op. cit.*, p. 83.

L-am „format”, cu juvenil orgoliu, după modelul *feldeință*, *cîtință*, *ceință* din *Divanul* lui Cantemir.

Am uitat, apoi, cîțiva ani de estință. Cînd ne-am reamintit de el nu mai știam că fusese inventat. Îl credeam existînd undeva. L-am căutat în Cantemir : nu l-am găsit. În Samuil Micu : nu l-am găsit. În Eufrosin Poteca : nu l-am găsit. Dar pentru că n-am uitat ceva din lumea celor ce n-au fost niciodată, cum spune poetul, să-i dăm dreptul să existe.

Se știe, substanța este ființa existentului.

Ousia s-a tradus în germană prin *Seiendheit*, *étance* în franceză (*estance* în franceza veche), *estancia* în spaniolă.

S-ar putea încerca în românește pentru ființa-reprezentată cuvîntul *estință*, după cum Cantemir a încercat cu *ceință*, *feldeință*, *cîtință* pentru substanță, calitate și cantitate, iar Noica, în *Tratatul de ontologie*, cu *devenința* purtătoare în sine a toate celor patru rațiuni : *ratio fiendi*, *formandi*, *producendi* și *essendi*.

Interpretînd *physis*-ul după Aristotel, Heidegger spune despre fraza decisivă a textului — *kai esti panta tauta ousia* : „Acest cuvînt «estință» prea puțin elegant pentru urechea obișnuită — este singura traducere apropiată pentru *ousia*. Este adevărat că acest cuvînt nu spune mare lucru, chiar aproape nimic. Dar tocmai în aceasta constă avantajul său în faptul că evităm obișnuitele traduceri — adică interpretările *ousia*-ei ca *substantia* și *essentia*. *Physis* este *ousia*, adică *estință* (*Seiendheit*) : aceasta care desemnează și semnează fiindul ca fiind — în chip precis ființa.”³²

„Estință” ar încheia un dublet productiv cu „estime” ; *estința* ar fi chipul românesc pentru grecescul *ousia* — tradus ca *essentia*, participiu trecut al verbului *einai*, iar *estimea* — ca obraz autohton al lui *ens*, echivalentul participiului prezent grec (*e)on*.

Estința este, deci, *participație* (trecută) *esențială*, iar *estimea* — *participație* (prezentă) *ființială*.

³² Martin Heidegger, *Die Physis bei Aristoteles*, în *Questions*, II, trad. par François Fédler, Paris, Gallimard, 1973, p. 209.

„Estime“ are înțelesul italianului *ente*, cum rezultă din prelucrarea dascălului de filosofie de la Sf. Sava după *Istituzioni di metafizica* a lui Francesco Soave :

„Che le sensazioni sieno il sono mezzo, con cui e idee le nazioni *enti* corporei de noi s'aquistano niuni ne dubita ; ma niuno pure che ha potuto in qual modo per mezzo delle sue sensazioni arrivi l'anima a conoscere l'esistenza dei corpi, non che le loro proprietà“³³.

„Prin mijlocirea simțitoarelor organe dobîndim noi toate ideile și înțelegerile de *estimile* trupеști. Dar însă nimenea n-au putut încă spune în ce chip prin simțiri ajunge sufletul să cunoască starea trupurilor și cu cât mai virtuos însușirile lor“³⁴.

Estimeea a avut o ursită mai bună și a apărut în limba română odată cu *Catehismul mititel* și *Elementurile de Metafizică* ale lui Eufrosin Poteca.

Pentru Eufrosina Poteca „Ontologhia“ este *cuvîntare de estimi*, „șir de hotărîri de ființă și făptură, estime și neestime, sostanță și mod ; de unime, adevăr, bunătate, rînduială și săvîrșirea estimilor, de aceiașime *tautoes* și deosăbime, semănare și neasemănare de tot și parte ; de estime semplice și composte ; de lățime, tărime, spațiu (deșert), loc, vreme, mișcare, putere mișcătoare, putință, împotrivirea, inerția (*neenergeia*), mărginit, cauză și efect, putincios, neputincios, necesar și întîmplător, facere și periciune ș.c.l.“.

³³ Francesco Soave, *Istituzioni di metafizica*, vol. III, Pisa, 1814, *Prefazione*, p. 7, apud Paul Cornea, Eufrosin Poteca, în V. Aaron, A. Beldiman, C. Conachi, N. Dîmachi, D. Gusti, C. Negruzzi, G. Peșacov, V. Pogor, E. Poteca, *Scrieri literare inedite* (1820—1845), alese, publicate, adnotate și comentate de Paul Cornea, Andrei Nestorescu, Petre Costinescu, Editura Minerva, București, 1981, p. 282.

³⁴ Eufrosin Poteca, *Elementuri de metafizică*, ms. 1 173, f. 41r, Partea II, *Ontologie* (sau *cuvîntare de cele ce sînt*), § 12, în Eufrosin Poteca, *Scrieri literare inedite*, ed. cit., p. 287, în transcrierea lui Petre Costinescu.

Atributul este o „felurime ființelnică“, amintind de căutările lui Massimu și Laurian. Felurimile ființelnice „de sine nu pot sta“ fără un temei care „se cheamă ființă, grecește : *usia* sau *ipostas* (*ousia* *he* *hypostasis*) latinește *substantia*“.³⁵

Ființa și estimea se deosebesc fiindcă ființa cuprinde „tot ce este și poate să fie sau trupesc sau sufletesc, sau înțelegător“ iar estimea — „un ce deosebit și hotărit“.

Cu estimea lui Eufrosin Poteca spiritul entitativ își face și în rostirea noastră încercarea cuvenită. Încercarea mai înaltă rămânând eminescianitatea.

³⁵ *Idem*, p. 288.

Rostirea esențială

Povara rostirii esențiale

Pentru înțelegerea esenței eminescianității este necesară, în fond, înțelegerea anteriorității de temel a rostirii esențiale, anume a ceea ce, traducînd din Kant, poetul numea : „a pătrunde atît de adînc în primele temeiuri”. În adîncul operei gîndului poetic, în străfundul întemeierii sale. Pentru o înțelegere ca aceasta trebuie să treci temeiul-arheu asupra ta, așa cum tînărul de 24 de ani îi scria lui Maiorescu despre *Lucrul în sine* pe care încerca să și-l aproprieze ca re-prezentare a lui Nimic. Gîndul plin de abis al tînărului Eminescu e propria răspundere față de un fragment din ms. 2 287 : „Man wird sagen nichts sei auch eine Vorstellung : das ist es aber jedenfalls nicht, denn Nichts ist eben Nichts mithin auch keine Vorstellung. Nichts ist das eigentliche Wort für Ding an sich. Nichts ist eben Nichts“.¹

Undeva, într-un caiet al său, Eminescu a făcut să încremenească gîndul : „[...] nimic nu există în lume de n-are o cauză începătoare și un timp de începere” — sau același gînd într-alt chip : „Orice este are o rațiune de a fi”, ori „la-nceput era Verbul”. Pentru cine știe înțelesurile on-

¹ M. Eminescu, ms. 2287, f. 61r—61v în *Insemnările în limba germană din caietele lui Eminescu*, „Transilvania”, nr. 12, 1981, publicate în excelența transliterare și traducere a Marianei Petrescu-Popa. Dăm traducerea din revistă : „Se va spune că Nimic este de asemenea o reprezentare ; lucrul care în orice caz nu corespunde căci Nimic nu e Nimic deci nici o reprezentare. Nimic este valoarea intrinsecă pentru *Lucrul în sine*. Nimic este tocmai Nimic”. (În loc de *Wert* s-ar putea citi *Wort*).

tologice originare, în primul gând „principiul suprem” al lui Leibniz : *Nihil est sine ratione* dă putere de cugetare, „cauzei începătoare” care are tăria principiului *aitia-arché*, o *ratio* ; în al doilea traduce leibnitzianul principium grande în forma lui afirmativă : *Omne ens habet rationem* iar în al treilea traduce pe *én arché én hó logos*, adică rostirea își află ființa în arheu întru el așezându-și locuirea. E un gând răsturnat față de cel ce dădea seamă de așezarea ființei lumii în noțiuni.

Eminescu rostește „cauză începătoare”, avînd răspunderea cuvîntului prin *arché*, *aitia*, *ratio*, „este”-le — *ens*, „rațiune” — *ratio*, „început” — *arché*, „Verbul” — *logos*.

O reevaluare a eminescianității trebuie să-și mute sediul în ființa temeiurilor operei, în străfundul înțelesurilor ei. Întregirea acestei interpretări fundamentale trebuie făcută în sensul dezvăluirii și apropierii întemeierii. Căci temeiul întemeiază prin rostire în gânduri și întruchipări proprii.

Așadar sarcina interpretării care se numește „fundamentală” consistă în apropierea gândului și întruchipărilor arheității. Arheitatea se apropiază în chip de întemeiere, instituire și autofondare-transstituire.

Astfel, Hyperion întemeiază lumea din abis : „Hyperion ce din genuni / Răsai c'o'ntreagă lume”, răsărirea lumii fiind întruchiparea spiritului de întemeiere în transcendentul universal. Archaeus ca temei instituie lumea lui : „Archaeus este singura realitate pe lume”.

Această instituire o e subsistență fără existență reală, este ca acel nimic înțeles de Kant ca *ens imaginarium*.

În ms. 2 281, la fila 80, Eminescu și-a însemnat cuvinte memorabile privind reșezarea ființei lumii în principiul prim, răsturnînd instituirea lui Archaeus ca „singura realitate pe lume”, vrînd, parcă, să ne spună că lumea ca nelumea este singura realitate în eternul fundament dintîi : „Das Wesen der Welt *Ens realissimum*”.

Eminescu citise în *Critica rațiunii pure*, anume în *Kritik aller Theologie aus speculativen Principien der Vernunft*, că o cunoaștere a ființei originare (*Urwesen*) se poate face prin *theologia rationalis* sau prin *theologia revelata*. Prima concepție prin rațiune pură, cu concepte pur transcendente : *ens originarium*, *ens realissimum*, *ens entium* și se numește teologie transcendentă ; ori concepție ca inte-

ligență supremă prin concepte aparținând naturii sufletului și se cheamă teologie naturală.²

Ens originarium este adevărul metafizicii : „străfundul fără-fund”.

Ens entium este „trăsătură principală, fundamentală”, *Grund* în dicționarul german-latin-român pe care și-i alcătuiă Eminescu (în caletul 2 289).

Ens realissimum e înțeles de Eminescu ca *Das Wesen der Welt*, adică „ființa lumii”. Eminescu identifică ființa lumii cu lucrul în sine precum teistul kantian care cugetă că rațiunea determină obiectul ca pe o ființă (*Wesen*), care conține în sine principiul prim al tuturor celorlalte lucruri (*den Urgrund aller anderen Dinge in sich*) și își reprezintă ființa originară ca „autor al lumii” (*Welturheber*)³ : „...din căutarea mistice pietre filosofale — cugetă Eminescu — s-au născut chimia, din criticismul lui Kant eliberarea minții de sub dogmele unilaterale ale religiei pe de o parte, a materialismului brutal pe de alta, dar rezultate pozitive despre «ființa lumii sau lucrul în sine» nu conține nici filosoful cel mai adânc, căci orice gând despre ființa lumii, despre lucrul în sine, ori despre absolut este negativ”⁴.

Într-o scrisoare (din 5 februarie 1874) îi scrie lui Maiorescu că „metafizica schopenhaueriană e exactă în împărțirea lumii ca voință și reprezentare. Lucrul în sine, întrucât nu poate fi cercetat nici prin observație interioară nici exterioară, trebuie să-l treci asupra ta. Însuși Schopenhauer nu găsește o expresie pentru aceasta decât în imposibilitatea exprimării, anume nimic, ceva relativ, totuși nimic.”

Ideea coincide în înțelegere cu însemnarea germană din ms. 2 287 ; „Nichts ist das eigentliche Wort für Ding an sich”^{*}.

A treia reprezentare Eminescu o dezvăluie prin *Archaeus* care se fondează ca ființă a existentului-în-lume :

„În fiecare om se-ncearcă spiritul Universului, se opinește din nou, răsare ca o nouă rază din aceeași apă, oa-

² Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Neu herausgegeben von Theodor Valentiner, Leipzig, 1913, Verlag von Felix Meiner, p. 540.

³ *Ibidem*.

⁴ Eminescu, ms. 2306, f. 52.

^{*} „Nimicul este cuvântul adecvat pentru Lucrul în sine”.

recum un nou asalt spre ceruri. Dar rămîne-n drum, drept
că în mod foarte deosebit, ici ca rege, colò ca cerșitor. Dar
ce-i și ajută coaja carului care-a-ncremenit în lemnul vie-
ții ? Asaltul e tinerețea, rămînerea-n drum — decepțiunea,
recăderea animalului pățit — bătrînețea și moartea. Oame-
nii sînt probleme ce și le pune spiritul Universului, vie-
țile lor încercări de deslegare". (*Archaeus*, ms. 2 269,
f. 39 r).

Năzuința aceasta de autofondare ia chipul transsti-
tuirii.

Aceste însemnări ale lui Eminescu trebuie să fie te-
meiurile *sine qua non* ale cugetării versului atît de clar și
de ne-nțeles : „Nu e nimic și totuși e". Ce să fie *ens* și
nihil ? două posibilități sau două neputințe ? Este o vizi-
bilă criză a diferenței și a dualului care cer — într-o bună
imagine de Pliu suspendat — să fie depășite prin apro-
prierea gîndului contemplativ. *Ens* și *nihil* cer răs-gîndire
în : „Nu e nimic și totuși e" care răsare în poezia lui Emi-
nescu ca gînd pe care cugetarea gîndului îl pierde în in-
diferența pură. Diferența dintre temeiul negîndit și ori-
zontul rostirii face impropriu orice gînd mediat(or). Întru-
chiparea eminesciană pare a-l întemeia pe *ens*, consis-
tența pare a-l des-ființa pe *nihil* :

„Nu e nimio și totuși e
O sete care-l soarbe,
E un adînc asemenea
Uitării celei oarbe".

„*Quid «est» potius ? ens aut nihil*" ? Ce înseamnă «est»
și «esse» ? Care este orizontul unde se decide o astfel de
întrebare și care este natura acestei interogații ?⁵

„Nimic" e „un adînc asemenea uitării". Nimicul este,
vedem bine, adîncul, fundamentul abisal-părelnic uitării,
e fundamentul lipsit de dezvăluire, este, adică, străfundul
fără fund. Străfundul-fără-fund (*abgründiger Grund*), te-
meiul ce stă sub temei, adevăr al metafizicii occidentale,
este adevărul căutat de Hyperion prin contemplație eon-
tică, păzitoarea de ființă a lumii. Să rostuiești în poezia
ta adevărul despre esența lumii înseamnă să te așezi sub
cugetarea cea grea — cum gîndește Eminescu metafizica

⁵ Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der Menschlichen Freiheit*, trad. par J.-F. Courtine, Gallimard, 1977, p. 311.

—, să ai conștiința cea bună a răspunderii pe care o poartă geniul unei limbi sub pecetea contemplației.

Rostind acest gând esențial, cuprinzător de-a pururi intruna al lui ens și nihil, contemplația păzitoare de adevăr al căderii de-a fi atinge propriul „vîrf abisal”.

Nihilismul original este nihilismul „eternului început”⁶ al absolutei indiferențe, cînd marea absență o domina „Identitatea Supremă” a „Acestui Unu”, *tad êkam*: nu existau nici moartea, nici nemurirea, pămîntul, cerul, văzduhul și lumea erau ale înființei, nu erau nici prezența, nici evenimentul, nici esența, nici însăși eternitatea, un *neti, neti* despre Sinele Suprem. În limbajul metafizicii occidentale acest peisaj nihilist ar putea fi imaginat în orizontul lui *summum ens*: „Căci unul erau toate și totul era una”. Eminescu odată cu „nici-totdeauna” trece de la teologia hindusă din Rig-Veda la panteism — dacă citim *tot-de-una ca hen kai pan* (cum stă scris cu creionul pe marginea primei strofe din *Rugăciunea unui Dac* — din caietul roșu al Mitei Kremnitz —) sau sînt „Unul” și „Totul”, din strofele *Nasadasya*.

La întrebarea „Au cine-i Zeul...?” primim două mari răspunsuri. Un răspuns este al lui Eminescu: „Zeul posedă preființa („stătu-au înainte” — este *pre-stare*) și dă ființă zeilor („el zeilor dă suflet”, adică suflare-ființă), este cauza tinereții fără bătrînețe și vieții fără de moarte („El este moartea morții și învierea vieții”):

„El singur zeu stătu-au nainte de-a fi zeii
Și din noian de ape puteri au dat scînteii,
El zeilor dă suflet și lumii fericire,
El este-al omenirii izvor de mîntuire:
Sus inimele voastre! Cîntare aduceți-i,
El este moartea morții și învierea vieții!”⁷

⁶ *Rugăciunea unui Dac*, în M. Eminescu, *Poezii*, II, Ediție critică de D. Murărașu, Ed. Minerva, București, 1970, p. 285: „Pe cînd nu era moarte, nimic nemuritor, / Nici simburul luminii de viață dătător, / Nu era azi, nici mine, nici ieri, nici totdeauna, / Căci unul erau toate și totul era una; / Pe cînd pămîntul, cerul, văzduhul, lumea toată / Erau din rîndul celor ce n-au fost niciodată — / Pe-atunci erai Tu singur, încît mă-ntreb în sine-mi: / Au cine-i zeul cărui plecăm a noastre inimi?”

⁷ *Ibidem*.

Celălalt răspuns la întrebarea : „Au cine-i Zeul ?” îl dau *Upanishade*-le : „Zeul este o esență fără dualitate (*adwaita*) sau, cum susțin unii, fără dualitate dar nu fără relații (*vishishtâdwaita*). El nu poate fi cuprins cu mintea decât ca Esență (*asti*), însă această Esență subsistă într-o natură duală (*dwaitibhâva*), ca ființă și ca devenire. Astfel, ceea ce se numește Plenitudinea (*kritsnam, pûrnam, bhûman*) este totodată explicită și non-explicită (*niruktânirukta*), sonoră și liniștită (*shabdâshabda*), caracterizată și non-caracterizată (*saguna, nirguna*), temporală și eternă (*kâlâkâla*), împărțită și întreagă (*sakalâkalu*), în aparență și în afara oricărei aparențe (*mûrtâmûrta*), manifestată și non-manifestată (*vyaktâvyakta*), muritoare și nemuritoare (*martyâmartya*) și așa mai departe. Oricine îl cunoaște [pe zeu] sub aspectul său viitor (*apara*), imanent, îl cunoaște, de asemenea, sub aspectul lui ultim (*para*), transcendent”.⁸

Cuvintele Dacului sînt o rugăciune pentru decăderea tuturor valorilor (binele, cunoașterea de sine, prietenia, dragostea, existența), uitarea de durere fiind uitare de existență, redare neființei, puse însă sub semnul lui „poate” :

„Să blăsteme pe-oricine de mine-o avè milă,
Să binecuvînteze pe cel ce mă împilă,
S-asculte orice gură, ce-ar vrea ca să mă rîdă,
Puteri să puie-n brațul ce-ar sta să mă ucidă,
Ș-acela între oameni devină cel întii
Ce mi-ar răpi chiar piatra ce-oi pune-o căpătii,
Gonit de toată lumea prin anii mei să trec,
Pîn' ce-oi simți că ochiu-mi de lacrimi e sec,
Că-n orice om din lume un dușman mi se naște,
C-ajung pe mine însumi a nu mă mai cunoaște,
Că chinul și durerea simțirea-mi a-mpietrit-o,
Că pot să-mi blastăm mama, pe care am iubit-o —
Cînd ura cea mai crudă mi s-a părè amor...
Poate-oi uita durerea-mi și voi putè să mor.”⁹

În *Mureșanu* (1872) Eminescu identifică Mors cu Nirwana și Indiferențialul.

⁸ Ananda K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme*, Idées, Gallimard, Paris, 1972, p. 25—26.

⁹ *Rugăciunea unui Dac*, ed. clt., p. 285—286.

Rugăciunea unui Dac (în ms. 2 306, ff. 66—69, 1877) se va numi într-o variantă ulterioară *Nirwana* (în ms. 2 260, ff. 229—231, 1878).

Pentru a înțelege gândul genuin al rugăciunii supunem meditației versurile următoare :

„Să-ngăduie intrarea-mi în vecinicul repaos !
Poate-oi uita durerea-mi și voi putea să mor.
Să simt că de suflarea-ți suflarea mea se curmă
Și-n stingerea eternă dispar fără de urmă !“.

Sensul original se poate culege numai din corola de minuni a adevăratei lumi a acestor gânduri sintetice :

- „intrarea în vecinicul repaos“ : *nigantum santim* ;
- „durerea“ este existență, *bhava* ;
- „suflarea“ este „ființare“ căci *bhū* înseamnă nu numai „a fi“ ci și „a respira“ (în ms. 2 306, f. 69 citim : „Să simt că de suflarea-ți *ființa* mi se curmă / Și-n stingerea eternă dispar fără de urmă“) ;
- „stingerea eternă“ : *nirwana* ;

Verbul *nirvā* înseamnă „a se stinge“, precum „un foc încetează să tragă“, adică „să respire“¹⁰. „A fi stins“ se spune în greacă *apobennymi*, care are înțelesul lui *teleo* și *telentao* care înseamnă *a fi perfect, a muri*. Nirvana poate fi „un fel de moarte“, *Nirwana, ein ewig sich bewegenden Tod...*, dar și un sfârșit. Nirvana poate fi Arheul Nimicului, este o entelehie leibnitziană ; „Moartea este stingerea conștiinței identității numerice...“, notează Eminescu pe urmele lui Schopenhauer și Kant.

Enigma vieții

„Acum nu vedem nimic — abia peste o mie de ani vom vedea ceea ce în steaua x se petrece astăzi. Pe de altă parte ne închipuim că oamenii din toți corpii cerești țin ochenele îndreptate spre noi, unii mai aproape alții mai departe. Și Cezar azi cade de mîna lui Brutus. Cei din

¹⁰ Ananda Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 103.

¹¹ *Idem*, p. 105.

¹² Ms. 2255, f. 10 și *super*, ms. 2269, f. 142.

lună vor vedea astăzi — cei mai de departe, mâine și mai departe poimîine, cel din văile universului, peste o mie de ani, raza care a căzut pe fața lui murindă călătorește în univers și ajunge pe rînd toate stelele infinitului și miilor de ani. Pe rînd însă tragedia morții lui Cezar se petrece mereu, fără sfîrșit.

Tragedia aceasta trăiește de-a pururea într-un mediu nou. Pretutindenea este o clipă care nu este, devine, este, scade, nu este".

Această însemnare eminesciană din manuscrisul 2 276 A, f. 209 este un reflex izvorît dintr-un gînd suprem, notat pe fila 80 a ms. 2 281. Acolo Eminescu scrisese : „Nonens — Fiens — Ens — Defiens — Nonens". Încercînd să traducem, propunem peste acest cerc al neființei următoarele înțelesuri : *Neființă-Devenire-Ființă-Desființare-Neființă*.

Rodul unei astfel de ontologii sînt marile poeme *Memento mori*, *Scrisoarea I*, *Feciorul de împărat fără stea*.

Dacă există o cumpănă a gîndirii în Eminescu atunci aceste poeme ale desființării și-ar putea găsi gîndurile opuse și totodată coincidente în : *Archaeus* și *Luceafărul*.

Dacă ar fi să desenăm acel arbore al gîndirilor la care medita Eminescu în tinerețe, atunci ne-am putea gîndi la astfel de cercuri ontologice : *Arheul Nimicului* ; *Ființa* ; *Transcendențele* ; *Reîntoarcerea la unic și identic* ; *Enigma vieții* ; *Insul cel lipsit de timp și de voință*.

Vom încerca să analizăm șase ipostaze ale enigmei vieții, așa cum apar în : *Memento mori*, *Demonism*, *La moartea lui Neamțu*, *Feciorul de împărat fără stea*, *Scrisoarea I* și *Archaeus*.

În finalul marelui poem *Memento mori* Eminescu spunea :

„Din aghiazima din lacul, ce te-nchină nemuririi,
E o picătură-n vinul poeziei și-a gîndirei,
Dar o picătură numai. Decît altele, ce mor
Ele țin mai mult. Umane, vor pieri și ele toate.
În zădar le scrii în piatră și le crezi eternizate,
Căci eternă-i numai moartea, ce-i viață-i trecător.



Și de-aceea beau păharul poeziei infocate
Nu-mi mai chinui cugetarea cu-ntrebări nedeslegate
Să citesc din cartea lumii, semne, ce nu le-am mai scris.
La nimic reduce moartea cifra vieții cea obscură —
În zadar o măsurăm noi cu-a gândirilor măsură,
Căci gândirile-s fantome, cînd viața este vis".¹³

Versul „La nimic reduce moartea cifra vieții cea obscură” trebuie înțeles în contextul pesimismului schopenhauerian și al idealismului magic așa cum l-a întruchipat Novalis. De altfel, un capitol din *Lumea ca voință și reprezentare* intitulat *Voința se afirmă și apoi se neagă* și chiar expresia *cifra vieții* (care apare în fragmentele romanticului german) pot sta ca mărturie.

Ce înseamnă, în fond, că moartea reduce la nimic cifra vieții cea obscură? Aproape că înțelesul este ca într-un distih din Angelus Silesius despre Numărul-Rege cel ce cuprinde Unul și Nimicul.

„Reduce” poate să însemne două lucruri: moartea micșorează sau reduce cifra vieții la nimic și re-duce, adică reîntoarce pe *a fi* spre *a nu fi*.

Prima interpretare ar fi atunci aceasta: cifra vieții care este Unu se reduce la nimic, adică la zero.

În termenii ontologiei negative instituite de Eminescu am spune că avem de-a face cu o decădere a lui Ens trecînd prin Defiens pînă la starea de Nonens, căci metafizicianul Eminescu spunea în aceeași însemnare că ființa lumii este *Ens realissimum*, Unul adică. Cifra vieții este obscură pentru că Unul este „deferind întru sine”, iar sinele este el însuși, după știința speculativă a grecilor, o *enigmă*.

A doua interpretare pare a da seamă despre moartea ce reîntoarce ființa lumii la neființă; este o aneantizare comparabilă cu speculația budistă asupra Nirvanei. Nihiismul eminescian din cercul nimicului poate fi cumpănit cu imaginea timpului solstițial din *Memento mori*:

„Și-astăzi timpul de solstițiu a sosit în omenire
Din mărire la cădere, din cădere la mărire (...)
E apus de Zeitate și-asfințire de idei.”¹⁴

¹³ M. Eminescu, *Poezii*, I, ed. cit., p. 232.

¹⁴ *Idem*, p. 230.

Coexistă aşadar în miezul gândirii eminesciene două ontologii fundamentale : *meontologia* din cercul nimicului şi căderea ontologică supusă timpului solstiţial. Sînt aici două nihilisme : primul este un cerc închis, cel de-al doilea unul deschis care presupune reîntoarcerea. Aceste două nihilisme se cuplează perfect în *Luceafărul* prin voinţa de fire şi reîntoarcerea la identic.

În poemul *La moartea lui Neamţu* intuiţia eminesciană a lumii lucrează în termeni fundamentali identici :

„De-a vieţii grea enigmă ţie-acuma nu-ţi mai pasă,

Căci problema ei cea mare, la nimic o ai redus,

Pe cînd nouă-ncă viaţa e o cifră ne-nţeleasă

Şi-n zadar cătăm răspunsul la-ntrebarea ce ne-am pus.“¹⁵

Dacă enigma vieţii este egoismul înţeles schopenhauerian ca „poziţia însăşi a microcosmosului şi a macrocosmosului“ urmată de supunerea voinţei care, pentru a se manifesta, se supune unei legi formale, principiului individuaţiunii,¹⁶ problema cea mare a vieţii este însă originea metafizicii. Eminescu gîndeşte aşa cum gîndeşte şi Kant : „Lumea şi propria noastră existenţă ni se propune nouă în chip necesar ca problemă“.¹⁷

Ideea *problemei* apare în Eminescu în finalul nuvelei metafizice *Archaeus*. Cît priveşte întrebarea în care este cuprinsă „problema cea mare“, ea poate fi extrasă din „argumentul etimologic al metafizicii“. Întrebarea fundamentală este aceasta : *Cum e cu putinţă ceva în loc de nimic ?*

Asupra acestui înţeles stau mărturie şi următoarele versuri din *Demonism* :

„Este un ce măreţ în firea noastră

dar acel ceva din nou răsare (...)

Întoarcerea la fire (...)

În van voim a reintra-n natură (...)

Dorinţa de a fi ca el în lume ;

Unici (...)

...Să ne întoarcem

După o viaţă vană, zgomotoasă.

¹⁵ *Idem*, p. 96.

¹⁶ Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., p. 439.

¹⁷ *Ibidem* („...Die Welt und unser eigenes Daseyn stellt sich uns nothwendig als ein Räthsel dar.“)

În sinul lui, și-al păcii (...)
 Și de-ntrebăm această-enigmă scumpă
 Ce-nseamnă și dacă voim
 A o pricepe ea răspunde : *pace*¹⁸

Această pace aureolată de eterna reîntoarcere a lui Zarathustra și complicată de eterna pace a lui Kant este, în fond, repaosul, sinele, nimicul și unicul totodată. Pacea eminesciană este o coincidență a opușilor, cele două nihilisme dinamice își găsesc echilibrul în pacea eternă.

În *Feciorul de împărat fără stea*, magul extatic e cel ce ascunde enigma vieții :

„Și cine enigma vieții [voiește] s-o descuie,
 Acela, acel munte pe jos trebuie să-l suie“¹⁹

A sui pe jos spre virful muntelui este în chip limpede o călătorie inițiată spre centrul lumii. Eminescu, iată, ne dă dezlegarea : enigma-vieții se află în centrul lumii !

Dar acel *ens* lipsit de voință proprie nu poate fi înțeles fără gândirea ce dezleagă a lui *ens realissimum* (ființa cea mai reală care este consubstanțială ființei lumii). În *Scrisoarea I* versurile : „Și în noaptea neființei totul cade, totul tace, / Căci în sine împăcată reîncep-eterna pace...“²⁰ coincid cu gândirea ce întreține cercul nimicului.

În fond, intuiția lumii Eminescu o extrage dintr-un panteism alchimic :

„Începînd la talpa însăși a mulțimii omenești
 Și suind în susul scării pîn'la frunțile crăiești,
 De a vieții lor enigmă îi vedem pe toți muncii,
 Făr-a ști să spunem care ar fi mai nenorociți...
 Unul e în toți, tot astfel precum una e în toate“²¹.

Moșneagul din nuvela *Archaeus* încearcă să explice tînărului său partener de dialog „Ce este un arheu ?“.

¹⁸ Eminescu, *Poezii*, I, ed. cit., p. 122—123.

¹⁹ *Idem*, p. 167.

²⁰ Eminescu, *Poezii*, III, Ediție critică de D. Murărașu, Editura Minerva, București, 1972, p. 42.

²¹ *Ibidem*.

Și glasul inițiatului rostește : „Cu toate schimbările ce le dorește un om în persoana sa, totuși ar vrea să rămână el însuși... persoana sa... Cine este sau ce este acel el sau eu care în toate schimbările din lume ar dori să fie tot el ? Aceasta este tot misterul, toată enigma vieții”²². Mai lămurit spus : „În fiecare om se încearcă spiritul universului, se opintește din nou, răsare ca o nouă rază din aceeași apă, oarecum un nou asalt spre ceruri”, „căci oamenii sînt probleme ce și le pune spiritul Universului, viețile lor, încercări de dezlegare”²³.

Enigma vieții este răscrucea dintre centrul lumii, arheul nimicului, *ens realissimum* și acel *ens* lipsit de voință. Totul și toate ca într-o horă himerică, în cercul trasat de Eminescu însuși, în caietul 2281, la fila 80 : „*Nonens — Fiens — Ens — Defiens — Nonens*”. Negat, de-venit, risipit, *Ens* rămîne, cel puțin, un mirabil *reST*:

Întemeierea gândului genial

Eminescu are intuiția fundamentului și puterea gândului temeinic. De aceea, din profunzimea adevărului ontic transpare pînă la sine geniul care știe temeiul gândului. Poetul își întemeiază gândul din puterea primordială de întruchipare a lui *Grund*; *ens entium*. Ceea ce face din temeiul gînd și din gîndul înființat temeiul care călătorește mai departe, pe drumul fără capăt al lumii posibile, este identicul.

Buna subsistență a temeiului *a priori* cu gîndul o conferă „principiul suprem al tuturor judecăților sintetice” prin care, în cercul ontologic kantian, „fieșcare obiect e supus condițiilor neapărate ale unității sintetice din diversitatea intuiției (der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung) într-o experiență posibilă”²⁴. „Ființa” este în raport de coapartenență cu „unitatea”

²² Eminescu, *Opere*, VII, *Proza literară*, 1977, Editura Academiei R.S.R., București, p. 282—283.

²³ *Idem*, p. 283.

²⁴ Mihai Eminescu, *Lecturi kantiene*. Traduceri din *Critica rațiunii pure*, editate de C. Nolea și Al. Surdu, Editura Univers, București, 1975, p. 116 (ms. 2 258, f. 159).

(„Aparența reciprocă a ființei și unității, a lui *eón* și *hén* se manifestă deja în marele început al filosofiei occidentale”, scrie M. Heidegger în *Kants These über das Sein*)²⁵. „Sintetic” pornește de la unitatea unificatoare ca fiind *syn*, „legat” de „poziție”, *thesis*. Conceptul de poziție în gândirea lui Kant este în mod simplu în acord cu conceptul Ființei în genere²⁶.

Position (înțeles ca *ponere*, *thesis* și *légein*)²⁷ îndreptățește gândul că ființa-ca-poziție este așezarea care se adună, fondul care culege. Poate cu acest gând, Hyperion „sta din aer și văpăi / Ființa s-o culeagă”. Oare acest „principiu suprem al tuturor judecăților sintetice” nu poate arăta un drum de pe care să zărim mai bine cum întemeiază gândul genial punind în joc conector „simțul intern” (*der innere Sinn*) și „forma lui cea apriori — timpul”, „puterea imaginației” (*Einbildungskraft*) pe care „sintesa reprezentărilor se întemeiază?”.

Pentru o cercetare privind *arheul* și *gândul* trebuie lucrat sub îndemnul primei *Lecturi kantiene* — anume de „a pătrunde [...] adânc în primele temeiuri”. Primele temeiuri sînt, după definiție, *arheii*. Atunci demn de imaginat este cum se poate pătrunde adânc în *arheul* *arheului* prin intuiția originară a eului identic sau genial. Dar *arheul* și *gândul* său coabitează. Rămîne demn de interogație întemeierea *gîndului* genial, adică a face transparentă această conjuncție *onto-logică*. *Trans-(a)-parența* aparține geniului. De aceea subiectul *arheului* și *gîndului* trebuie să răspundă la următoarele probleme: Întemeierea *gîndului* genial în transcendență; *Gîndul* întemeietor în fire; *Arheul* lumii în intuiția originară a eului identic adică a *sinelui*; Intuiția lumii ca ontologie arhetipală; *Ființa* *gîndului* de geniu; *Jocul* *gîndului* și al ființei.

Grund, simplu, e fond, stabilire, fundament. Cînd intră în lume și se compune el la „formă primitivă” și capătă „putere primordială” dar ca „prim-isvor” și „origine” el își conservă miezul de „fondație” întemeietor și puterea de „înstituire” care înființează dînd consistență. Acum,

²⁵ Martin Heidegger, *Kants These über das Sein*, în *Questions*, II, Gallimard, 1973, p. 89 (trad. par Lucien Braun et Michel Haar).

²⁶ *Idem*, p. 90.

²⁷ Martin Heidegger, *Entwürfe zur Geschichte des Seins*, trad. cit., p. 379.

„o lume ca nelumea este posibilă, neîntreruptă fiind de-o altă ordine de lucruri“. Nici o *ordo rerum* nu o tulbură, nici o *ordo idearum* nu o mișcă. Aici numai arheul arheului guvernează. În micul caiet-dicționar german-latin-român, Eminescu echivala *Grund-ul* cu *ens entium*, temeiul subsistent al oricărui existent. Temeiul este un arheu iar proza „Arhaeus“ e povestea norocoasă a buneii întâlniri pe care pot s-o aibă temeiul subsistent și arheul consistent. „Ens“ este „eon“. Astfel sînt Eonul în *Fata'n grădina de aur* și Hyperion în *Luceafărul* prin marile lor transcendente : față de fire și față de ev.

Temeiul acesta, *contic*, rezidă în unic și identic iar el poartă și luminează marile sensuri ale Operei, făcînd să țină eminescianitatea. Hyperion, neîmplinindu-și voința de fire, se reîntoarce la unic. Archaeus, ca virf al contemplației, este identicul. Conștiința generică a arheului este ceea ce geniul imprimă conștiinței (co)existenței operei. Nu vom face nici un paradox dacă vom spune că *geniul nu dictează nimic, geniul nu creează*, geniul este același cu opera, sinele poetic este identic cu sinea operei. Geniul și Opera se văd prin sine — se contemplă — *se auto-dictează*. Căci vreo voință pozitivă de operă la Eminescu nu putem înregistra. La zece ani tînărul Mihai știa că în el zace deja un *Dichter*. Parcă poezia stătea să fie poetul, poetul trebuise să fie poezia. Pre-exista acea „esențială-intimitate“ — numită *Innigkeit* de Hölderlin — realitate *proprie* stăpîină deasupra scindării, risipirea și culegerea poetică în același timp. Sediul răspînditor este sufletul („să știi, se risipesc toate dimprejuru-ți, timp și spațiu fug din sufletul tău“) și inima („mi-aș storce tot focul din inimă ca să se risipească în scînteii“).

Intimitatea esențială e o „maladie“, ea de-centrează și centrează totodată sinele, asigurînd mișcarea lui eternă în spiritualitate. Maladia e generată de exproprierea pe care o suferă sensibilul din partea suprasensibilului și invers, de jocul prin care se leagă suprasensibilul de sensibil. Esteticeste, aceasta este maladia eontică principală. Însă, arheul care culege este reintegrator, ca în *Luceafărul* :

„El sta din aer și văpăi
 Ființa s-o culeagă
 Cohoar'a chaosului văi
 Și umple lumea 'ntreagă“.

Eonul culegător se situează în posibilitatea de a întruchipa din aer și foc, apoi coboară prin toposul abisat-pentru a concretiza lumea existentului, pentru a o umple de consistență. Căci lumea, se observă, stă sub chaosul cel care el însuși se creează și se distruge.

De aceea, coborîrea Eonului, determinantă pentru esența unității ontice, trebuie judecată ca o *voință pentru consistență* efectuată prin grația conștiinței comune care generează o năzuință de asigurare a temeiului consistent, a fundamentului ce ține lumea-*mundus*.

Realitatea intimă risipitor-culegătoare există ca „sintetă a aprehensiunii în intuițiune”. Eminescu uită că-l traduce pe Kant și scrie el însuși : „Răsără reprezentările noastre, de unde or voi, [...] prin cauze interne nască-se apriori [...] ; [...] ca modificațiuni ale sufletului ele aparțin simțului interior. Aceasta, gîndește Kant, e o observare generală care trebuie pusă de fundament la toate cele următoare²⁸”. Ne îngăduim să considerăm „cele următoare” gîndul însemnat pe marginea traducerii : „Reprezentăția e un ghem absolut unul și dat simultan. Răsfirarea acestui ghem simultan e timpul și — experiența. Sau și un fuior, din care toarcem firul timpului, văzînd numai astfel ce conține. Din nefericire atît torsul cît și fuiorul țin întruna. Cine poate privi fuiorul abstrăgînd de la tors, are predispoziție filosofică²⁹”. Eminescu avea această predispoziție de a vedea substanța ce persistă în experiență și timpul „immutabil” și „rămîitor”, care persistențe sînt două bune întemeieri. Ele sînt moduri de întemeiere în ființa-ca-poziție. În ele s-a sprijinit un gînd mediat al lui Eminescu.

Pe noi ne interesează *cum se întemeiază gîndul genial* sau mai bine : *cum întemeiază gîndul genial* al lui Eminescu. Și vom răspunde simplu : gîndul genial eminescian întemeiază prin poezie. Ne amintim gîndul răsărit între foile caietului 2306 : „Filosofia este așezarea ființei lumii în noțiuni...”. „Așezarea” înseamnă aici „a sta”, a avea o poziție bine întemeiată căci cuvîntul duce gîndul la „ființa lumii” care dă socoteală despre ceva esențial și încercă să se deschidă „în”. Așadar „așezarea ființei lumii în” are consistență și așteaptă fundarea subsistentă.

²⁸ Mihail Eminescu, *Lecturi kantiene*, ed. cit., p. 78—79.

²⁹ *Idem*, p. 79—80.

Vedem cum Poezia este „casă a Flinței“. Așa cum Heidegger luminează esența poeziei holderliene („Poezia este întemeierea ființei prin limbaj“. „Poezia este fondare prin limbaj și în limbaj“)³⁰ — se pot dezvălui *profunzimile* proprii ale eminescianității ca poezie care întemeiază ființa prin rostire și poezie ce-și este fondare prin rostire în gând genial.

Ce este atunci întemeierea gândului genial? Interogația cuprinde două adevăruri care își coaparțin. Unul este sensul ontic în care gândul suferă întemeierea prin limbaj original ca „gând fondat“. Celălalt e sensul ontologic prin care gândul produce întemeierea în gând genial ca „gând fondator“. Cum trăiește geniul acest spectacol al spiritului? E actor sau spectator? Geniul, pur, nu e nici actor nici privitor simplu, e creatorul care vede *jocul* corespondent al ființei și al poeziei ca arhei dominante. Geniul a coborât întâi substanța în subiect, acum subiectul se reîntoarce în substanță, unicul în Unu, gândul rostitor în arheul său.

Geniul e oglinda ce conține enigma identicului. Dacă în temeiul, în *Grund*-ul german din manuscrisul 2289 găsim depozitat ceva bun, oare în prăpastia gândului, în *Abgrund*-ul din *Cosmogonie der Indér* nu putem găsi acea pace a gândului în uitarea lui oarbă?

Pentru o evaluare a contemplației eminesciene cu arheul și gândul ei e necesar să învățăm acea preaplină *lectio* a cuvintelor în starea lor din prima comoară a limbii, partea cea tradusă și traductibilă „din“ și „în“ toate limbile vrednice de numele de „spărtură“ a logosului planetar. Există mai multe căi care curg și se reîntorc în limba lumii; calea cunoașterii contemplative a gândului în limba și ispita lui originală, calea intuiției constrinse de pecetea eontică și calea puterii de întruchipare, de a recupera imaginea arhetipală (atunci când o găsești „mutilată“ de către textele și ideile corupte ale *mesajului in-temporal*). Există exemple uitate neevaluate când geniul eminescian își întemeiază gândul său cunoscând gândul altuia în limba și ispita lui originală. Este demn de înfă-

³⁰ M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*, in *Approche de Hölderlin*, trad. de l'allemand par Henry Corbin: *Hölderlin et l'essence de la poésie* (p. 39—63), Gallimard, 1974, pp. 52—51.

țișat cum transfigurînd în versuri *Cosmogonie der Inder* Eminescu poematizează „weit u. breit”, departele și întinșul, prin „chaos”. Cunoșcînd traducerea lui Eminescu, înțelesul propriu al chaosului eminescian îl vom cunoaște. Aici ne apare în minte strofa din *Luceafărul* :

„Din chaos Doamne'am apărut
Și m'aș întoarce'n chaos
Și din repaos m'am născut
Mi'e sete de repaos”

Încadrată într-un chenar negru în manuscrisul 2 275 B. E semn că versurile adăpostesc profunzimi proprii, fundamentale eminescianității.

Pentru a dezvălui înțelesul propriu „repaosului” eminescian trebuie să facem transparentă legătura întemeiată între învățătura lui Hyperion și a lui Krșhna din *Bhagavad-Gita*.

Vom începe prin a spune o poveste a lumii spiritului eminescian, povestea lui *santi*, cuvîntul sanscrit pe care l-a întilnit Eminescu învățînd *Bhagavad-Gita* și pe care l-a reîntilnit traducînd *Gramatica sanscrită mică* a lui Bopp³¹.



Pentru a ajunge la ființa gîndului genuin al repaosului, să refacem povestea lui „santi”. Bopp, în secțiunea 111 din *Kritische Grammatik* traduce expresia „nigantum santim” prin *in Ruhe eingehen*. *Santi* și *Ruhe* înseamnă „repaos”, „pace”, „liniște”, „tăcere”, „calm”. Eminescu traduce : „a intra în repaos”, ispitit și de amintirea versului propriu din *Nirwana* (*Rugăciunea unui Dac*).

Versuri din *Luceafărul* pot fi comparate cu strofe din *Bhagavad-Gita* ; de exemplu, versetul 15 din *Sankhya-yoga* : „Yoginul care se unește astfel mereu, cu mintea

³¹ Mss. 357 II-30 (I—III) — caietul I, f. 75 (B.C.U. Iași). Într-un caiet al lui Eminescu, se află orarul său de student berlinez, frecventînd, miercurea de la XI—XII cursul de gramatică sanscrită al lui Ebel, *De iusta ratione linguae sanscritae in linguarum comparatione* (informații privind cultura și gîndirea indiană primea din Weber, Kalidasa, Malakagnimitra, luni și joi, între III—IV, Zeller, *De natura religionis*, miercuri și sîmbătă de la IX—X, și Bastian, *De mythologia comparativa*, joi de la IV—V, (ms. 2280, ff. 34 v—35 r).

stăpînită, ajunge la pace, la stingerea (nirvana) supremă care este în mine³² cu versul : „Aici e-al stingerii-adăpost” cu varianta „Aici e-al păcii adăpost”³³. Yoginul cu mentalul stăpînit (*nyata-mānasah*) „ajunge la pacea, la stingerea existenței, în cerul spiritual” cum zice Bhāgavad-Gītā :

sāntim nirvāna-paramām
mat-samsthām adhigacchati³⁴.

Acum se observă că Eminescu înțelege „stingerea” (existenței) ca „nirvāna-paramam” și „pacea” și „repaosul” ca „sānti”. Atunci versul „Mi’e sete de repaos” trebuie înțeles ca reîntoarcere a lui Hyperion la unic și identic, „în cerul spiritual”. Această interpretare ontologică întemeiază gândul genial al lui Eminescu. Arheul arheilor este identicul.

După învățarea sanscritei cu Ebel în Berlin, Eminescu traducea, peste ani, *Kritische Grammatik der Sanskrita-Sprache in kürzerer Fassung* (Berlin, 1845) a lui Franz Bopp ca rememorare. (Ms. 2280, ff. 34 v. 35 r.).

Interpretarea se bazează pe comparația just fondată, credem, a Luceafărului și Bhāgavad-Gitei și pe Praefatio la *Glossarium comparativum linguae sanscritae* (pe care Eminescu l-a utilizat și din care a copiat paginile ce cuprind cuvintele începînd cu a, ā, i și ī) : „Libri quibus illustrandis hoc glossarium praecipue inservit, sunt hi : 1) Indralōkāgamanam, 2) Diluvium cum tribus allis Maha-Bha-

³² Bhagavad-Gita, VI, 15, trad. rom. cit. a lui Sergiu Al-George, p. 63.

³³ Ms. 2276¹.

³⁴ Bhagavad-Gita as it is, complete edition with original Sanskrit text, Roman transliteration, English equivalents, translation and elaborate purports-His Divine Grace A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, Collier Books, A Division of Macmillan Publishing Co. Inc. New York, Collier Macmillan Publishers, London, 1974, p. 323.

rati praestantissimis episodiis, Berolini 1829, apud Ferdinandum Dümmler. 3) Nalus Maha-Bhârati episodum (ed. 2 Berolini 1832 in libraria Fr. Nicoli). 4) *B'agavadgîta*. 5) *Hitôpadesa*. 6) *Urvasia*, Călidâsi fabula".

Indralôkâgamanam e primul dintre cele șase texte din care își ilustrează Bopp glosarul și a fost tradus la W. Logier sub titlul *Ardschuna's Reise zu Indra's Himmel nebst anderen. Episoden der Mahâ-Bharata* (Berlin, 1824). Întoarcerea lui Arjuna-ayus — în loka lui Indra este comparabilă cu întoarcerea Eonului eminescian din *Luceafărul* în locașul „Domnului lumii toate".

Al patrulea text, din care Bopp și-a extras exemple pentru *Glossarium*, este celebrul poem *Bhâgavad-Gîta* cu care comparăm, ca intuiție metafizică, *Luceafărul* lui Eminescu. *Bhâgavad-Gîta* și *Indralôkâgamanam* sînt două povești dătătoare de ființă gîndului eminescian în intimitatea și nemărginirea lui, întruchipat de Eonul din *Luceafărul* ca voință de fire și reîntoarcere la unic și identic.

Cumpăna gîndirii

Rostirea esențială — întruchipare a logosului — nume al ființei fiindului — este *glossa* : limba : echilibrul Arheului Ființei cu Arheul Nimicului.

Căile călcate de minte, id est Rațiune, sînt căile lui Ens și Nihil — asemănate „între-olaltă" în gîndirea lui Eminescu ca în poezia *Se bate miezul nopții* :

„Se bate miezul nopții în clopotul de-aramă,
Și somnul, vameș vieții, nu vrea să-mi ieie vama.
Pe căi bătute-adeșea vrea mintea să mă poarte,
S-asamăn între-olaltă viață și cu moarte ;
Ci cumpăna gîndirii-mi și azi nu se mai schimbă,
Căci între amîndouă stă neclintita limbă"³⁵.

Ce vrea să spună această între-ținere împreună a vieții, *existentia* sub înțelesul Ființei și al morții ca Nimic?

Ce este, în fond, cumpăna gîndirii ? Ce este neclintita limbă ?

³⁵ M. Eminescu, *Poezii*, II, ed. clt., p. 167.

Ordinea răspunsurilor trebuie să răstoarne ordinea întrebărilor. Așadar : ce ține, cum întreține și ce susține neclintita limbă ?

„Limba” ține cumpăna gândirii, întreține „sufletul obiectului” și susține cumpătul vremii.

Numele bătrîn al cuvîntului „cumpăt” este *compi-lum* = răs-pîntie, răscruce³⁶. Răscrucea nu este un simplu lucru înțeles ca „res”, „ens” sau „ob-iect” ci un receptacol al lui totodată în care joacă ființa și ne-ființa, e moartea morții și învierea vieții, cînd toți se nasc spre a muri și mor spre a se naște și moartea este izvorul vieții, „Viața-i cuibul morții — moartea e sămînța vieții nouă”, „Moartea-i laboratorul unei vieți eterne”, „Căci vis al morții eterne e viața lumii-ntregi”, „Chiar moartea însăși e-o părere / Și-un vîstîernic de vieți”.

Ființarea spre moarte și moartea întru ființă sînt pentru eminescianul Brahm din *Luceafărul* ceea ce sanscrita numește *lîla*, jocul spiritului universal, „a hîțîna încolo și înapoi, a legăna”. Cînd îți pierzi cumpătul te dai peste cap și închizi astfel toate ferestrele alternanței. *Lîla* exprimînd pe „ca și cum”, pune în joc aparența. Esența răscrucii este alternanța — dansul aparenței și al apariției.

Pe altă cărare a gîndului Heidegger, făcînd ontologie a limbajului, în *Das Ding*, ajunge la ideea că „Ființa lui *Das Gevirt* este jocul lumii. Jocul de oglindă al lumii este *der Reigen des Ereignens*”³⁷. Hora este cercul ce arată enigma ființei celor patru în lumina simplității lor. „Jocul lumii” se încheie astfel : „Aus dem Spiegel — Spiel des Gerings des Ringen ereignet sich das Dingen des Dinges”³⁸. Lucrul, luminînd tetrada, adună lumea.

Pentru Eminescu, limba cumpenei este *Der Wagebal-ken*, după cum citim în două însemnări revelatoare pentru poziția la care vrem să ridicăm ipoteza. Prima reflexie

³⁶ Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească*, Editura Științifică, București, 1970, p. 139.

³⁷ Martin Heidegger, *Das Ding* (1950). André Préau traduce în *La Chose* (v. *Essais et conférences*, Gallimard, 1976, p. 215) : „la ronde du faire-paraitre”.

³⁸ *Ibidem*, Préau traduce : „A partir du jeu de miroir du Tour encerclant du Souple, le rassemblement propre à la chose se produit”. V. nota 1.

privește punctul de gravitație ca suflet al obiectului după cum este accentul pentru cuvînt și limba pentru cumpănă :

„Triunghi — cuadrilater, cer elipsă
Culmea unei unde // mijlocul /
Der Wagebalken. Dacă s-ar
rupe e un cerc de genuri.

Sufletul e punctul de gravitație, centrul. Orice individ are un singur punct de gravitație. O piatră singură are un punct, spartă în două, are două puncte. Acest punct de gravitație care sare la orice mutare din loc, adică ori-cînd o forță esterioră-l atinge, este sufletul obiectului, este pentru obiect ceea ce accentul este pentru cuvînt, ce e limba pentru cumpănă³⁹.

În a doua însemnare *cumpăna se dă peste cap și ia calea unui cerc, iar sistemul universului e o roată*. Imaginația creatoare eminesciană intruchipează omologabil : calea cercului lucrează într-o poziție ontologic asemănătoare cu a cercului ce dezvăluie enigma ființei celor patru.

Cît privește roata Universului ea este precum roata pieirii și a nașterii care în mișcarea ei confluentă instituie lumi și indivizi și se numește *samsâra* sau „migrația eternă” din care-i pus la sorți „sinele elementar” al lui Mureșanu. Dar jocul lumii vizează nu numai firea trecătoare a lui Mureșanu — sinele său — („...pe vecinicie să mă omori pe mine”) ci și *Sinea* mai adîncă („...același suflet din nou să reapară migrației eterne...”).

Gîndul eminescian din caietul 2255 cuprinde încă o dată cuvîntul german „Wagebalken” și roata cu spițe, semn că obsesia *altora* devine (și) a sa : „Valurile nu sunt decît încercarea a două puncte unite printr-o putere de-a rota una în urma alteia împrejurul acelei axe care formează jumătatea liniei de atracțiune. E cumpăna pusă în cumpănă. (...)”

Dacă apăsăm o tererie cumpăna se va da peste cap și cele două tererii vor forma calea unui cerc în care două puncte se urmăresc pururea la distanță egală, la distanța dintre ele (...) Wagebalken.

Astfel explicîndu-se undele se explică rotațiunea (...) adecă succesiunea mutării punctelor și mutării liniei dintre ele împrejurul uneia și aceleiași axe. (...)

³⁹ Ms 2255, f. 363.

Se știe că sistemul Universului e o roată — dar fără spițe. O roată cu spițe, un mic reprezentant al sistemului solar întreg — poate chiar a multor sisteme deosebite sunt *fulgii de ninsoare cari trebuiesc cercetați mai de aproape. Mici icoane ale Universului*"...⁴⁰.

În orizontul temporalității, cumpătul vremii trebuie judecat ca răstimp. Limba cumpenei, sugerează Eminescu, întreține „sufletul obiectului”. Sufletul obiectului este — spune textul — „centrul”, esența obiectului în fond. Sufletul lucrului ca lucritate este inaparent. Este entitatea uitată de lumina exterioară. „Cumpăna gândirii” înseamnă gândirea egală a echilibrului lumii („S-asamăn între-olaltă viață și cu moarte”), neclintita limbă încremînd jocul lumii, dă seamă de însăși ființa lumii (unii filologi sugerează chiar că etimologia cumpenei ar putea fi extrasă din *computus* = socoteală). Ce legături misterioase sînt între „lucrul în sine”, Ding an sich (cel care e „ființa lumii” în caietul 2306 la fila 52) și sufletul obiectului, *Dingseele* cînd Das Wesen der Welt, ființa lumii, este *Ens realissimum* (în caietul 2 281, la fila 80) :

„O, pîrghie a lumii, ce torci al lumii fir
Te chem cu disperare în pieptu-mi cu delir,
Răspunde-mi cine-i suflet al lumii ? Dumnezeu ?”

— se întreabă faustic Mureșanu, „singur într-o pădure”, cînd orologiul „bate miezul nopții”,

„— În numele Celuia, al cărui vecinic nume
De a-l rosti nu-i vrednic un muritor pe lume,
Cînd limba-i neclintită la cumpenile vremii,
Toiagul meu s-atinge încet de vârful stemei
Regești...”

— spune preotul din *Sarmis* ca sub-iect ce nu poate rosti ob-iectul în sine : Dumnezeu ca *ens realissimum*.

Mureșanu, călugărul și preotul, ei înșiși limbă a cumpenei gândirii adăpostesc logosul intrupat al Archeului Nimicului și al Ființei. La o cumpănă a minții, *Verstandeswage*,⁴¹ a noimei apela Kant în *Träume eines Geister-*

⁴⁰ Ms. 2255, f. 408.

⁴¹ *Verstand* înseamnă : 1. minte, inteligență, judecată ; 2. înțeles, sens, noimă.

sehers contra „Speranței viitorului“, *Hoffnung der Zukunft* profetiță de spiritualismul unui Swedenborg : „Die Verstandeswage ist doch nicht ganz unparteiisch, und der eine Arm derselben, der die Aufschrift führet : *Hoffnung der Zukunft*, hat einen mechanischen Vorteil, welcher macht, dass auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale, fallen, die Spekulationen von an sich grösseren Gewichte auf der andern Seite in die Höhe ziehen.“⁴²

Cumpăna noimei, die Verstandeswage, poate fi hotarele și hotărîrea cumpenei gîndirii căci grecescul *noema* este tradus de germana medievală prin *Gedanc*, adîncul inimii omului interior, realitatea lui intim-esențială care în același timp se difuzează în extremul exterior. Sufletul ob-iectului, sufletul lumii *Weltseele* în *Von der Weltseele* de Schelling, în *Beweis dass die Weltseele, wie auch die Seelen der Himmelskörper vernünftig sind* din *Magische Werke* a lui Agrippa de Nettesheim, numit *Gestirn* în *Ein andern Erklärung der gantzen Astronomy* de Paracelsus) este *Animus* înțeles ca „prezență a spiritului“, „spirit al spiritului“. *Animus* este deplin exprimat prin cuvintele primitive de *Memorie* și „*Gedanc*“⁴³. Bunul european Schopenhauer, într-un „nimis germanice!“ face (totuși) o bună genealogie a „spiritului“ (*Geist*), înruditul lui gaz, derivat din arabă, introdus de alchimiști precum van Helmont; el înseamnă *vapori* sau *aer*, în același chip în care *spiritus*, *pneuma*, *animus* (— în speță —) sînt rude lui *Anemon*, vînt⁴⁴.

Esența gîndirii „sufletului lumii“ se leagă de noimă, memorie și recunoaștere. Rostirea esențială este logosul

⁴² Immanuel Kant, *Träume eines Geistersehers*, ed. Berlin, 1954, p. 49, citat de D. Murărașu în Mihai Eminescu, *Poezii*, II, Ed. Minerva, București, 1982, p. 342-3; Tradus de *Comentarii eminescene*, Editura pentru Literatură, București, 1967, p. 93: „Cumpăna gîndirii (*Die Verstandeswage*) nu este totuși în întregime în echilibru, și unul din brațe, acela care poartă talerul cu inscripția : *speranța în viitor*, are un avantaj mecanic, care face ca temeiuri ușoare, căzînd în taler, să tragă mai mult decît speculațiile mai grele din talerul celălalt“.

⁴³ v. Martin Heidegger, *Was heisst Denken?*, trad. cit., p. 150—159.

⁴⁴ Arthur Schopenhauer, *Preisschrift über die Freiheit des Willens*, în *Sämmtliche Werke*, band III, ed. cit. (*Kleinere Schriften*), p. 477.

culegător-deslegător care predică prin ființa gândirii gândirea ființei. Semnătura rostirii este : *esse entis*.

Neclintita limbă a cumpenei Universului este „sufletul lumii”. Sufletul se numea gaz în alchimia renașcentistă și va deveni spirit, Geist, pînă cînd Kant va discrimina Seele de Geist. Întrebarea esențială este : cum ajunge „cumpăna gândirii” în inima Ființei ? cum aseamănă rațiunea viața cu moartea, ens cu nihil ? cum dau seamă „sufletul” și „spiritul” lumii de Ființa cea Mare ? *Animus* poate fi cuprins de înțelesurile originare de memorie, Gedachtniss, și inimă, Gedanc (Gedanken în germana modernă, ultimul cuvînt fiind echivalent, cum spuneam, al grecescului *noema*. Dar a gândi și a fi este același lucru ; așadar noima este sufletul, spiritul, ființa lumii, lumea-mundus — ca ens creatum, (într-o reprezentare eminesciană juvenilă fiind „gînd al lui Dumnezeu” iar ființa lumii fiind lucrul în sine, Das Wesen der Welt — Ens realissimum). Ens creatum este gînd al lui Ens realissimum iar limba cumpenei legare ce des-leagă. Sensul (noima, adică) — încercare de unire a spiritului cu lumea ființei.

Rațiunea aseamănă existența cu inexistența, ens cu nihil, viața cu moartea în conformitate cu finalul poemului „Împărat și proletar” : „Căci vis al morții eterne e viața lumii-ntregi” ; versul dezvăluie înțelesul în toată transparența lui : moartea ca nihil privativum este ens imaginarium, ca *Arheu al Nimicului este esența Ființei*. „Spiritul” dă sens lumii sale : Ființa cea Mare, ens summum.

Voința de Fire și Reîntoarcerea la Unic și Identie

Geniul eminescian „nu cunoaște moarte” și „numele lui scapă de noaptea uitării”, „el n-are moarte ...”. Această multiplă exprimare a lui Eminescu e unică în idee : geniul în sine nu va fi sorbit în adăpostul neființei. Aceasta este prima dezvăluire eminesciană : Ființa *Luceafărului* ne învață Geniul ce este.

Pentru a ajunge la subiectivitatea eminesciană proprie exprimată în sentimentul ontic al lui Hyperion — de *Voință de Fire și Reîntoarcere la Unu și Identie* — vom apela la cunoscuta însemnare (din ms. 2 257) : „*Legenda Luceafărului modificată și cu mult înălțat sfîrșitul à la Giordano*”

Bruno". Aici Eminescu pune în joc două idei : a). „Legenda Luceafărului” este *modificată* și b). sfârșitul „Legendei Luceafărului” (modificate) este *mult înălțat, à la Giordano Bruno*.

Pentru a înțelege „modificarea” și a demonstra „înălțarea” („à la Giordano Bruno”) a „Legendei Luceafărului”, să fixăm tabloul variantelor finalului (după Perpessicius) :

I. *Fata'n grădina de aur* (ms. 2 281, 21 v.) :

„Fiți fericiți” (...)

„Atît de fericiți cît viața toată”

„Un chin s'aveți : *de-a nu muri deodată*”.

II. *Varianta A* (ms. 2 277, fila 128 v.) :

„Și se așază iar pe cer

Lucind singurătății.”

III. *Varianta B* (ms. 2 275 B, f. 66) :

„Iar el încearcă radios

Lucea cu bunătate

Și rece se uita în jos

L'acea singurătate

Dar nu mai cade ca'n trecut

În mări din tot înaltul”

IV. *Varianta C* (ms. 2 261, f. 212 — „*Legenda Luceafărului*”) :

1° „Trăind porumbi împerecheați

O tinerețe toată (t)

Un singur bine să n'aveți :

Să nu muriți de odată”

(t) „Viața voastră toată”

2° „Trăiți în cercul vostru strimt

Și în favoarea sorții

Căci ceea ce în suflet simt

E voluptatea morții”.

3° „Trăind în cercul vostru strimt

Norocul vă petrece

Ce eu în sufletul meu simt

E nemurirea rece”.

- 4° „Trăind în cercul vostru strimt
Iubirea vă petrece (b)
Ci eu, în lumea mea mă simt
Nemuritor și rece”.
b) „Norocul vă petrece”.

În varianta A, *Luceafărul* se reaşază în lucire prin reîntoarcere în cer. Apoi, (în varianta B), *Luceafărul* luceşte rece, se uită în jos ca transcendent care „nu mai cade ca'n trecut” rămânând în tot înaltul, întru Jupiter, tatăl.

Legarea ce dezleagă destinul Eonului își găsește încercarea de reîntoarcere în lumea ființei infinite în metafizica latentă a „Legendei Luceafărului”. Prima formă (1°) (a versurilor 417—420) reinstituie ideea din *Fata'n grădina de aur* care, la rîndul său, pune în versuri basmul românesc cules de germanul K., *Das Mädchen im Goldenen Garten*: „Er wollte sie aber nicht zusammen sterben lassen, Arm in Arm, denn er liebte die Prinzessin noch immer”.*

Modificarea *Legendei Luceafărului* față de basmul publicat de Kunisch în *Bukarest und Stambul, Skizzen aus Ungaren, Rumänien und der Türkei* (Berlin, 1861), începe cu a doua formă (2°) a strofei finale. Sufletul simte voluptatea morții ca în *Odă (în metru antic)*:

„...Pătruns-ai a inimii cămări
Și-acum lucești ca steaua fatală peste mări
Pe gândurile mele... căci a fost voia sorții
Ca tu să-mi dai durerea și voluptatea morții,”

sau cum spune Schopenhauer în *Die Welt als Wille und Vorstellung*: „Alle wahre und reine Liebe hingegen, ja selbst alle freie Gerechtigkeit, geht aus der Durchschauung des *principii individuationis* hervor, welche, wenn sie in voller Kraft eintritt die ganzliche Heiligung und Erlösung herbeiführt, deren Phänomen der oben geschilderte Zustand der Resignation, der diese begleitende unerschütterliche Friede und die höchste Freudigkeit im Tode

* „N-a vrut să-i lase însă să moară împreună, alături, căci tot o mai iubea pe prințesă”.

ist**", unde pentru filosoful german suprema plăcere consistă, ca la romantici, în moarte, adevăratul scop al vieții.

În strofa 3^o, modificarea se împlinește : sufletul reatinge nemurirea rece de Eon.

În fine, forma definitivă (4^o) *înaltă sfârșitul à la Giordano Bruno*. Pentru sfârșitul „à la Giordano Bruno” G. Bogdan-Duică propune „Dell'Infinito, universo e mondi” citind sonetul *E chi impenna, e chi mi scalda il core*, pentru necurmatul zbor din terține.

D. Murărașu pune în joc un gând schopenhauerian din *Aforisme asupra înțelepciunii în viață* : „Tot așa cugeta Giordano Bruno : tanti nomini che in terra hanno voluto gustare vita celeste, dissero con una voce : ecce elongavi fugiens et mansi in solitudine”.

Dar ambii eminescologi, G. Bogdan-Duică și D. Murărașu, fac o lecțiune eronată a însemnării din ms. 2 257 : „Legenda Luceafărului (modificată și cu mult schimbat sfârșitul à la Giordano Bruno)” în loc de „Legenda Luceafărului (modificată și cu mult *înnălțat* sfârșitul à la Giordano Bruno)”. Așadar se pune problema „înălțării” Luceafărului nu doar a unei (vagi) „schimbări”.

Citind sfârșitul „schimbat à la Giordano Bruno” e ușor de înțeles de ce G. Bogdan-Duică pune geniului diagnosticul de „sete de libertate”, iar D. Murărașu de „resemnare”.

Sub înțelesul său alegoric soarta Luceafărului reamintește soarta Geniului, Luceafărul simțindu-se singur în eonul său, precum spiritul din cartea *Della causa, principio et uno* a lui Giordano Bruno se ridică deasupra secolului, spre Jupiter (mitologeste, se știe, Luceafărul e fiul lui Jupiter). Așadar, Luceafărul ca Eon se înalță „à la Giordano Bruno” la Ființa Infinită, reîntorcându-se în Autopathor.

E mai „plauzibil” ca Luceafărul-Eon să se reîntoarcă la Jupiter-Amon cu numele din cer, cel deasupra de veacul pămîntesc și deasupra mergător : Hyperion.

* „Orice dragoste adevărată și pură, dimpotrivă, ba chiar orice dreptate liberă reiese din pătrunderea principiului individualității care dacă intervine cu toată forța duce la sfîntirea și izbăvirea completă, al căror fenomen este starea zugrăvită mai sus, a resemnării, pacea de neclintit care le însoțește și suprema voluptate a morții”.

ist"*, unde pentru filosoful german suprema plăcere consistă, ca la romantici, în moarte, adevăratul scop al vieții.

În strofa 3^o, modificarea se împlinește : sufletul reatinge nemurirea rece de Eon.

În fine, forma definitivă (4^o) *înaltă sfârșitul à la Giordano Bruno*. Pentru sfârșitul „à la Giordano Bruno” G. Bogdan-Duică propune „Dell'Infinito, universo e mondi” citind sonetul *E chi impenna, e chi mi scalda il core*, pentru necurmatul zbor din terține.

D. Murărașu pune în joc un gând schopenhauerian din *Aforisme asupra înțelepciunii în viață* : „Tot așa cugeta Giordano Bruno : tanti nomini che in terra hanno voluto gustare vita celeste, dissero con una voce : ecce elongavi fugiens et mansi in solitudine”.

Dar ambii eminescologi, G. Bogdan-Duică și D. Murărașu, fac o lecțiune eronată a însemnării din ms. 2 257 : „Legenda Luceafărului (modificată și cu mult schimbat sfârșitul à la Giordano Bruno)” în loc de „Legenda Luceafărului (modificată și cu mult *înnălțat* sfârșitul à la Giordano Bruno)”. Așadar se pune problema „înălțării” Luceafărului nu doar a unei (vagi) „schimbări”.

Citind sfârșitul „schimbat à la Giordano Bruno” e ușor de înțeles de ce G. Bogdan-Duică pune geniului diagnosticul de „sete de libertate”, iar D. Murărașu de „resemnare”.

Sub înțelesul său alegoric soarta Luceafărului reamintește soarta Geniului, Luceafărul simțindu-se singur în eonul său, precum spiritul din cartea *Della causa, principio et uno* a lui Giordano Bruno se ridică deasupra secolului, spre Jupiter (mitologeste, se știe, Luceafărul e fiul lui Jupiter). Așadar, Luceafărul ca Eon se înalță „à la Giordano Bruno” la Ființa Infinită, reîntorcându-se în Autopathor.

E mai „plauzibil” ca Luceafărul-Eon să se reîntoarcă la Jupiter-Amon cu numele din cer, cel deasupra de veacul pămîntesc și deasupra mergător : Hyperion.

* „Orice dragoste adevărată și pură, dimpotrivă, ba chiar orice dreptate liberă relesă din pătrunderea principiului individualității care dacă intervine cu toată forța duce la sfîntirea și izbăvirea completă, al căror fenomen este starea zugrăvită mai sus, a resemnării, pacea de neclintit care le însoțește și suprema voluptate a morții”.

În *Fata'n grădina de aur* Eonul e chipul cel peste fire (caracterul de făptură deasupra de fire se păstrează în *Luceafărul*) deasupra de esența fiindului : hyper-(e)on, iar în „*Legenda Luceafărului*” Eminescu îl înalță deasupra veacului (eon == aevum) ; *deasupra de fire* și *deasupra de veac* sînt în unire transcendentă a ființei și timpului prin ratarea intrării în transcedental, a topirii în Natură, a contopirii în Viață.

Desigur, în imaginea *deasupra-mergătorului* Hyperion (cel care zboară deasupra de inima ființei și deasupra de ev) se întretes două mari transcendente : a). transcendența eonului ca fiind și Ființă în distincție fără separație ; b). transcendența eonului față de ev.

Și basmul *Das Mädchen im Goldenen Garten* și poemul *Fata'n grădina de aur* încearcă să imprime puternicului *duh-eon* caracterul transcendentei, pe care Eminescu îl va conferi lui Hyper-Eon :

- a) Iată ruga de urmare a duhului spre izvorul luminii veșnice, deasupra de nori, în vecinătatea soarelui : „*Folge mir und sei mein, ich führe Dich dahin, wo ewiger Tag ist, hoch über allen Wolken in die Nachbarschaft der Sonne.*“*
- b) Plutitorul „*Weltgeist*” zboară cu viteza gîndului : „*Un er schwebte über den Fliehenden, mochte auch ihr Pferd sie schnell wie der Gedank dahin tragen.*“**
- c) E luminează deasupra lumii : „*Und als er diese Worte gesprochen hatte, da verwandelte er sich in einen Regenbogen und stieg hinauf an den Himmel und blieb dort stehen die ganze Nacht über dem Schlosse der Kaiserstochter*“*** ;

„De-asupra lumel risipite-n șoapte
El se'nnălta — un curcubeu de noapte.“

* „Urmează-mă și fii a mea, te duc acolo unde este zi veșnică, sus deasupra tuturor norilor, în vecinătatea soarelui“.

** „Și el pluti deasupra fugarilor deși calul lor îi purta așa de repede — ca gîndul“.

*** „Și cînd spuse aceste cuvinte se transformară într-un curcubeu și se înălță spre cer și se opri acolo toată noaptea, deasupra castelului fiicei împăratului“.

Se pot da multe exemple. Fundamentali însă sînt ar-
heii transcendenței (e)onului ca fiind și Ființă :

„Căci sunt luceafărul de sus“
„Cu chipul peste fire“
„Căci tu Hyperion rămii
Ori unde...”

și ai transcendenței eonului față de ev :

„Deasupra lumii...
El se'nălța — un curcubeu în noapte.“
„Trăind în cercul vostru strîmt
Norocul vă petrece
Ci eu, în lumea mea mă simt
Nemuritor și rece.”

Transcendența ca năzuință a ipseității eonului față de ev, aceasta este înălțarea „à la Giordano Bruno“. Înălțarea aceasta se produce nu de pe o planetă pe alta (ca în sonetul *E chi mi impenna, e chi mi scalda il core*), ci întru Jupiter, Părintele fiind înălțarea supremă. Este o funcție, nu de spațiu, ci de esență.

„Mult înălțat sfîrșitul a la Giordano Bruno“ îl putea găsi Eminescu răsfoind pagini schopenhaueriene din *Lumea ca voință și reprezentare*, unde filosoful german citează aceste versuri din *Della causa, principio et uno* :

„Ad partum properare tuum, mens aegra, quid obstat,
Saeclo haec indigno sint tribuenda licet ?
Umbrarum fluctu terras mergente, cacumen
Adtolle in clarum, noster Olympe, Jovem“.*

Așadar, Luceafărul se înălță la Ființa Infinită nu se schimbă de pe o planetă pe alta, fiind pusă în joc nu o simplă schimbare cantitativă în fond, ci o Reîntoarcere la Unic și Identie ca năzuință entitativă.

* „Cine te împiedică să-ți răspîndești fructele, spirit debil ?
Trebuie, totuși, ca tu să le dăruiești acestui secol nedemn.
De un ocean de umbre e acoperit pămîntul
Tu, Olimpul meu, ești hărăzit să ajungi în clarul lui Jupiter“.

(In A. Schopenhauer, *Die Welt...*, ed. clt., p. 550).

Imagini astrologice bruniene ca în „De la cauza” fecundau mintea lui Eminescu. Dăm un exemplu eminescian elocvent : „...Unde-l mișcarea când spațiul e nemărginit?... Pământul a făcut o bucată... Bine. Deasupra-i și de-suptu-i a rămas tot atîta spațiu, căci e nemărginit... va să zică ce a parcurs el cînd n-a parcurs nimica, căci pretutindenea stă în același loc, în același centron, în nemărginire, și dac-ar sta pe loc și dacă s-ar mișca, tot atîta ar fi... Care-i criteriul mișcării lui ? Iar simțirile noastre, iar acest senzoriu vizionar, încît mișcarea lui nu-i de cugetat fără ca să punem totodată ființa noastră. Pământul îmblă cum îmblăm noi în vis. Departe ajungem și totuși pe loc sîntem. În urmă și-nainte nici nu s-a mărit, nici n-a scăzut distanța, căci e nemărginită”.⁴⁵

Calea adevărată a ființei în platonismul italian, spune și Jacques Choron, în cartea lui despre *Moartea și gîndirea europeană*, e contemplarea infinitului pînă la înțelegerea unității și identității absolute.

În ms. 2 277 Eminescu încerca acest panteism în versuri :

„Dar dacă unul e în tot
Și toate sunt în una”.

Asupra filosofiei *hen kai pan* la eleați, Erigen, Spinoza și G. Bruno se găseau cîteva rînduri și în *Die Welt als Wille und Vorstellung* (în capitolul 50).

Și în manuscrisul 2 275 B (f. 79) Eminescu medita într-o însemnare ca un bun panteist. Timpul cel absolut, ubiquul spațial, atotputernicia sînt „atributele” eontice ale lui Brahm, ale Unului căci în Univers guvernează *hen kai pan*.

Gîndirea poetică din *Luceafărul* e consubstanțială și coparticipativă la acest mare și identic joc al lumii.

Înălțarea Luceafărului consistă în nemurirea în universul infinit prin conjugare cu Reîntoarcerea Eternă la *summum ens*, nemurirea rece și reîntoarcerea eternă fiind temeuriile înălțării.

⁴⁵ M. Eminescu, *Scrieri politice și literare*, ed. I. Scurtu, Minerva, 1905, p. 290, apud G. Călinescu, *Opere 13, Opera lui Mihai Eminescu*, [București], 1970, Ed. Minerva, p. 59.

Voința de fire a lui Hyperion — ca inimă a ființei, ca arheu al căderii de-a fi — închide cercul eontic în marea *Reîntoarcere la Unu și Identic*.



Gîndirea călătoare a lui Hyperion este luminarea întru sine prin care rostirea își apropiază năzuința de identic. În Marea Reîntoarcere Hyperion este fulgerul neînterupt, văzătorul *jur împrejur de sine* al izvoririi de lumină, circumstanța luminoasă a sinelui ca „*fulgens sine fine*” fiind o luminare incomensurabilă :

„*Și din a chaosului văi
Jur împrejur de sine,
Vedea, ca-n ziua cea de-ntîi
Cum izvorau lumină*”.

Aici începe jocul Sinelui uitînd reprezentările mundane ale eului. Luceafărul întemeiază, prin propria eminență, în zbor, gînd și ființare însingurată pînă la atingerea absenței hotarului : *ceva*.

Poezia lui Eminescu pare a fi gîndire călătoare care zboară către virful contemplator, nu ca în lumea lui Hölderlin, *gîndire fidelă* care fondează. Versul lui Eminescu produce o răsturnare :

„*Aici nu-i centru nici hotar*”.

Gîndirea călătoare locuiește poetic în ființa suspendată a lui nu-i *nici centru nici hotar*, luminînd cu „*Lumina Luminilor ca lumină*” *di-ferența* care se deschide ca *nihil et ens*.



Cum se gîndește absența centrului și a hotarului ? După ce Hyperion trangresează văile chaosului cu toate fețele lui, cu peisajul primordial „*ca-n ziua cea de-ntîi*”, ajunge să fie *singur cu totul, hén kai pan*, nu mai recunoaște, nici identifică numele centrului, hotarul ca limită cu sens de origine-sfîrșit — *arché* și *télos* sînt fundamente *asemenea* „uitării” : *lethe*, absența, favorizează *îșnirea* și reculegerea lui *ens* ca ființă. Cuvintele funda-

mentale centru, hotar ca *arché* și *télos*, *ens* par a fi, în instanță, dizolvare și neînființare, cumpănă a prezenței către absență. Timpul locuiește în gol, *ens* este asemenea abisului în uitare oarbă. E jocul suprem dintre lumină și ocultare.

Ființa pierde imaginea ființei.

Trebuie observat cum cuvintele prezenței intră în comparație cu numele absenței suferind o „uitare“ a esenței lor dar nu și o desființare. Există așadar un presentiment al des-ființării. Acest pre-sentiment este în distincție fără separație cu presentimentul neînființei.

Coincidentia oppositorum rămîne enigma mării reîntoarceri. Gîndirea acestei enigme este Poezia — reîntoarcere la unic — subsistența orizontului întrebării *hotarului* ca *arché* și *télos*. *Coincidentia oppositorum* nu are tăria prin care să întemeieze, să întrețină și să dea destinului coapartenenței ființă-neînființă căci e străină de gnoza poetice a pecetilor eontice. Pecetea e un-doirea drumului pe care vîrful trece cu toată lumina lui consistentă către o temelie potrivită. Imaginea acestora este o alegorie, căci vîrful — luminișul consistent — temelia potrivită coexistă simultan în un-doirea adăpostită de *ens* și-i asigură deschiderea care ține întruna torsul ca fuorul din gîndul lui Eminescu proiectat, în caietul cu traducerea *Criticii rațiunii pure*, în marginea lumii lui Kant.

Ceea ce ține întruna este prezența :

„Tot ce a fost și ce va fi
De-a pururi față este,”

spune un vers luminat al *Luceafărului*.

Întotdeauna, în istoria occidentală a Ființei, cuvintele însemnînd fundamentul și izotopii lui, principiul și cîmpul lui, centrul cu substitutele lui sînt cuvinte adăpostite în *prae-s-entia* : (*e*)on, *essentia*, *arché*, *télos*, *idea*, *energeia*, *ousia*, *existentia*, *aletheia*, *subjectum*.

Aici la Eminescu adevărul cuvintelor iese din luminare intrînd în „uitarea oarbă“ a „negrei vecinicii“. E demn de comparat cu *re-prezentările* poetice eminesciene ale ființei și luminării ei în rostire românească. Rațiunea ființei se lasă numită în realele „întotdeauna“, „pururi“, „de față“. Puterea arheului luminează o dată sentimentul în-

ființării imprimat de virful contemplației ; altă dată pre-sentimentul des-ființează și obscurizează prin „uitare” dictînd difuziunea spre absență a străfundului însuși. Ca în jocul luminosului Aryas cu întunecatul Turan.

Virful contemplației

Dar esențială pentru înțelegerea eminescianității ni se pare întrebarea : *Ce este Archaeus ?*

În spiritualismul lui Paracelsus lumea are ca fundament un *Mysterium Magnum*, ființă unică, increată⁴⁶ care se extinde în multiple forme individuale : „Also ist *Mysterium Magnum* ungeschaffen von dem höchsten Künstler zubereit... auss dem *Mysterio Increato* alle andere tödtliche seindt entsprengen und gewachsen“.⁴⁷

În drumul spre elemente Marele mister increat produce eterul-Yliaster (sau Yliader), care prin diferențiere va naște sufletul lumii, Astrum. Din coagulare în coagulare apar materia astrală, firmamentul, umanul. *Mysterium Magnum* se divide el însuși în trei forțe parțiale principale : Sulphur, Mercurium, Sal. Separația — proces de desfacere a Unului în Multiplu — e ca o minune, e cel mai mare mister al ființei : „Am anfang aller gebierung, ist Gewesen die Gebiererin und Erzeugerin *Separatio* dann *separatio* der Philosophiae das grösste Wunder ist“ (*Philosophia ad Athenienses*, § 9).⁴⁸

Separator-ul este un principiu universal (vezi cugetarea lui Eminescu din ms. 2 287, ff. 70—75), special, numit Archaeus.

Archaeus are căderea de a fi instituitorul ființei prin cădere-separație și în același timp este apropierea ființei

⁴⁶ Paracelsus, *Philosophia ad Athenienses*, ed. K. Studhof, VIII, p. 6, apud Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI-e siècle allemand*, Gallimard, 1971, p. 102.

⁴⁷ Paracelsus, *op. cit.*, § 7 și § 10, apud Koyré, p. 102 : „Deci *Mysterium Magnum* este pregătit, necreat, de către artistul suprem... din *Mysterium Increatum* au izvorit și au crescut toate celelalte [lucruri] muritoare“.

⁴⁸ *Ibid.* § 9, apud Koyré, p. 102 : „La începutul oricărei nașteri a fost producătoarea și născătoarea *Separatio*, atunci *separatio* a filosofiei este cea mai mare minune“.

infinite de creaturile create, devenite. Căci tot ce țîșnește din *prima materia elementorum* se reîntoarce în ea, iar ceea ce izvorăște din *materia sacramentorum* gustă eterna reîntoarcere în Unic.

Voi ilustra prin două citate din Eminescu ideea de Archaeus ca Separator „uranic” pentru a face o distincție fără separație de un archaeus „obștesc”. Archaeus-ul eminescian, etern este „Ce este”, ca *ființa însăși*, un bun alchimist care îndreaptă veșnic lumea către viață : „...nu-i ușor de priceput — pentru că-i etern. Și etern este tot ce este întotdeauna de față... în acest moment. Nu ce au fost, căci au fost stări de lucruri, nu ce va fi, căci vor fi iarăși stări de lucruri. *Ce este*. Numai dacă vremea ar sta locului am putea vedea lămurit ce-i etern... Numai într-un punct în care s-ar naște un moratoriu între moarte și viață, căci lumea este vecinică plătire către viață, o vecinică încasare din partea morții. Și această împrejurare este mama timpului. Fără de aceasta suma celor care există într-adevăr s-ar putea privi peste tot, am ști ce este ne-timporal”.⁴⁹ (Există aici efortul suprem de a așeza în cuvinte *ființa însăși*, *ființa* către viață și devenirea ca *Defiens*.)

Archaeus sau Separator este în doctrina lui Paracelsus spiritul lumii conducînd sufletul ei. Aici se cuvine să amintim *spirala vieții* și „spiritul zeilor” din cunoscutele *Figura Mundi* și *Figura Hominis* ce apar în : *Philosophia Mystica...* și *Spiracuto vitae* din *Studium universale*, Hij, de Weigel : „Also du lernest die heilige Schrift und durch dein lernen, wirst ein Ding das du lernest. Denn du bist aus dem *Spiracuto vitae*, aus dem Geist Gottes, der in dir alle Schrift ist : denn Gott hat in seiner Schöpfung nichts aussen gelassen, dass er nicht in dir gelegt hätte... Kehre in dich selber, die Schrift ist alle in dir, wie der Geist in dir ist, der wird dich lernen”.⁵⁰ La Eminescu,

⁴⁹ Mihai Eminescu, *Archaeus*, în ms. 2269, f. 37r.

⁵⁰ Valentin Weigel, *Studium universale*, Hij, apud Koyré, p. 157 : „Deci ai învățat Sfînta Scriptură și, prin învățarea ta, devii un lucru pe care l-ai învățat. Căci ești din *Spiracuto vitae*, din spiritul lui Dumnezeu care este în tine toată Scriptura : căci Dumnezeu n-a lăsat nimic pe dinafară din creația sa care să nu fi fost în tine. Retrăge-te în tine însuși, Scriptura este toată în tine, precum Spiritul care te va învăța e în tine”.

Archaeus este spiritul general care caută să se în-ființeze în sufletul individual : „În fiecare om se-ncearcă spiritul Universului, se opintește din nou, răsare ca o nouă rază din aceeași apă, oarecum un nou asalt spre ceruri. Dar rămîne-n drum drept că în mod foarte deosebit, ici ca rege, colò ca cerșitor. Dar ce-i și ajută coaja cariului care-a-ncremenit în lemnul vieții? Asaltul e tinerețea, rămînerea-n drum decepțiunea, recăderea animalului pățit — bătrînețea și moartea. Oamenii sînt probleme ce și le pune spiritul universului, viețile lor încercări de dezlegare”⁵¹. Pentru a ilustra și ideea de archaeus „obștesc” să continuăm a expune, după Koyre⁵², cosmologia lui Paracelsus. După diviziunea Marelui Mister în cele trei forțe : Sulf, Mercur, Sare urmează un nou grad de separație luînd ființă elementele : pămînt și apă, aer și foc.

Căderea constă în separație, e izvorul suferinței și al răului, al maladiilor lumești. Paracelsus, medicul, a căutat soluții contra răului, Böse, ființa creată fiind un amestec de bun și rău. După teoria sa, căderea lui Lucifer a separat, eliberînd, forțele maligne : „Luft der ersten Materie gut und böse und erkannte darinnen alle Dinge, gut und böse, aber das böse war im Guten beschaffen und bezwungen, bis in Lucifer die böse unreine Luft die klare reine Luft überwand” (*Secreta creationis*).⁵³ Pe bolnav îl înzestrează cu un archaeus care atacă răul în centru și, astfel, îl fortifică, zice medicul secolului XVI, „curentul vieții proprii a organismului”. Pentru anatomia arheului și a vieții cităm din *Fragmenta Anatomiae Theophrasti* : „Anatomia Archei ist die Anatomie des Lebens, wie sie im Menschen ligt in einem jeglichen Glied, und hebt an da die Anatomie Idechtri aufhört, id est quando Vita infunditur. Anatomia Idechtri ist, wie der Mensch und alle Geschöpf am ersten Menschen gewesen seindt, so fern dass vom

⁵¹ M. Eminescu, *op. cit.*

⁵² Alexandre Koyré, *op. cit.*, pp. 75—131.

⁵³ Paracelsus, *Secreta creationis, Opere*, vol. III, *ed. cit.*, p. 115, apud Koyré, *op. cit.*, p. 121 : „Aerul primei materii [era] bun și rău și [D-zeu] a recunoscut în el toate lucrurile, iarăși bune și rele, dar răul se baza pe bine și era ținut în friu pînă ce în Lucifer aerul impur, rău a învins aerul pur, limpede”.

Leben nicht dareyn kommen"⁵⁴. Archaeus este principiul vieții care zugrăvește în noi indestructibilitatea ființei : „Cînd gîndește cineva că neînsemnata mărime a corpului omenesc nu stă de fel în raport cu puterea, cu imensitatea voinței (gîndește la Napoleon), cumcă omul e numai pri-lejul, adesea slab, abia suflat, pentru niște patimi cum-plite, cînd gîndești cumcă purtătorul acestor patimi poate în orice moment să devină o coajă, ca un vas pe care l-a spart vinul, apoi cînd vezi că unul și același princip de viață încolțește în mii de mii de flori din cari cele mai multe se scutură la drumul jumătate, puține rămîn și aceste puține au în sfîrșit aceeași soartă, atuncea vezi cumcă ființa în om e nemuritoare. E unul și același punc-tum saliens care apare în mii de oameni, dizbrăcat de timp și spațiu, întreg și nedespărțit, mișcă cojile, le mîină una -nspre alta, le părăsește, formează altele nouă, pe cînd car-neă zugrăviturelor sale apare ca o materie, ca un Ahasver al formelor, care face o călătorie ce pare vecinică"⁵⁵.

Archaeus e în toate un „alchimist subtil“ în corpul nostru ; nu e el cel ce regizează putrefacția, sublimația, transmutarea și tot un archaeus separă alimentele și ne extrage hrana ? Într-o variantă parțială din ms. 2 268, moșneagul se întreabă : „Ei, bine, privește viața ca o come-die — cine-o aranjează ?“ Răspuns : un archaeus. Iar : „Privește omul ca o mașină — cine-o ține ?“ — Un ar-chaeus. Și iar : „Privește natura ca un decor — cine-o zugrăvește ?“ Tot un archaeus. Vedem că pe lîngă Sepa-rator-ul Archaeus „uranic“ există fel de fel archei „ob-ștești“. Un arch[a]eus a fost jignit cînd într-o reprezenta-ție a căzut un perete, cînd un actor și-a rupt capul, cînd altul și-a uitat rolul. „Iată un arch[a]eus jignit și simți și

⁵⁴ Paracelsus, *Fragmenta Anatomiae*, ed. Huser, vol. II, p. 21, loc. cit., apud Walter Pagel, *Paracelsus. An Introduction to Phil-osophical Medicine in the Era of the Renaissance*, S. Karger, Basel, New-York, 1938, p. 108 : „Anatomia Archei este anatomia vieții așa cum se află ea în om, în fiecare membru, și începe acolo unde se sfîrșește Anatomia Idechtri id est quando Vita in-funditur. Anatomia Idechtri este cum a fost omul și au fost toate creaturile legate de primul om, în măsura în care acesta nu provine din viață“.

⁵⁵ Ms. 2269, f. 38r.

tu că-i jignit. De ce? Pentru că acel nimic e și-n tine, pentru că insultat pe scenă e insultat în tine".⁵⁶ „Tradus la umanitate" Archaeus poate fi identicul. În macrocosmos, Separator-ul care produce cel mai mare mister al ființei.

Archaeus este consistența transformărilor, inelul consistentului, tot așa precum s-a interpretat Eterna reîntoarcere nietzscheană. El imprimă existenței firea ființei. Archaeus este virful contemplației eminesciene. Spiritul viu al eminescianității.

⁵⁶ Ms. 2268, f. 23r.

Ontologia Marelui Anonim

Dacă am întreba : „ce este Marele Anonim ?“, metafizica lui Blaga ne-ar putea da aceste răspunsuri : 1. În *Diferențialele divine* : „Marele Anonim este un tot unitar de o maximă complexitate substanțială și structurală, o existență pe deplin autarhică, adică suficientă sieși“¹. Acesta ar fi întiiul răspuns. Pe cel de-al doilea l-am putea găsi în 2. *Cenzura transcendentă* : „Factorului metafizic absolut i se pot da mai multe nume : prezent sub o mie de măști, el răspunde la orice apel. Ținem să-l denumim deocamdată cât mai abstract, cât mai algebric. Prin abuz metafizic imaginația metafizică i-a zis pe rînd cînd substanță, cînd eu absolut, cînd rațiune imanentă, cînd Inconștient, cînd Conștiință, cînd tată extramundan, etc. Oricît de variate, nu există o incompatibilitate absolută între aceste nume date factorului originar. Din parte-ne, îl vom indica printr-un termen mai alb, mai neutru (...) : Marele Anonim (...). Pentru început, Marele Anonim e suficient caracterizat prin locul central ce-l ocupă în sistemul existenței. Despre celelalte însușiri ale lui vom vorbi după împrejurări, cînd abstract conceptual, cînd mitic, cînd extatic. Marele Anonim e locul intențiilor permanente boltite peste lume. Mitic putem numi acest loc și ființă (...). Prin cunoașterea individuală înțelegem faptul cunoaștere realizat de un *ins existențial* oarecare“². Cel de-al treilea se află în 3. *Diferențialele divine* : „Marele Anonim este existența care ne ține la periferie, care ne refuză, care ne pune limite, dar căreia i se datorește oricare altă exis-

¹ Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, Fundația pentru Literatură și Artă, București, 1940, p. 27.

² Lucian Blaga, *Trilogia cunoașterii*, Fundația pentru Literatură și Artă, București, 1943, p. 330.

tență. Călătorind prin noi înșine în căutarea lui, l-am bănuț la un moment dat și dincolo de noi".³

Principiul metafizic al lui Blaga este existența ca existență, marele tot al existenței, unitatea, începutul, primul principiu, arheul metafizicii înțeleasă ca ontologie.

Marele Anonim este considerat, știm, misterul existențial central. În *Orizont și stil* Blaga scrie: „Există un mister existențial central (Marele Anonim) și mistere derivate...". În *Accentul axiologic* din *Orizont și stil*, filosoful va analiza nihilismul mahayanic al lui Nagarjuna, răsturnătorul metafizicii și misticii brahmanice: „Nimicul, ca substrat al unei cosmice iluzii, iată în esență concepția budistă. În această doctrină despre riul fără prund al iluziilor și-au dat întâlnire neantul și nălucirea"⁴. Radicalizarea negativă îi revine lui Nagarjuna, „unul dintre cei mai subtili dialecticieni ai tuturor timpurilor" (cum l-a numit Eliade): „gînditorul Nagarjuna, scrie mai departe Blaga, furat de o abstractă beție nihilistă, propune învățătura despre absolutul gol (suniata)"⁵.

Doctrina vacuității, Sunyavada — în care își expune Nagarjuna nihilista-i „învățătură" — este o auto-soteriologie care încearcă să elibereze gîndirea de limbajul „determinant". Neputința ridicării prin cuvînt la un adevăr ultim (paramarthata) aparține metafizicii *Abhidharma*, care, prin nenumăratele categorii ale existenței, prin teoria celor douăsprezece cauze, mai mult întunecă și „încînfărează", după vorba lui Eminescu, calea eliberării. Categoriile existențiale, teoriile cauzale sînt considerate simple „produse ale imaginației".⁶

Cele trei consecințe ale doctrinei vacuității din dezvoltarea lui Nagarjuna privesc falsitatea realității, a existenței, a simțirii, a gîndirii și imaginării. Prima consecință este după Sunyavada judecarea gîndurilor budiste cele mai adînci drept erori de limbaj. „Originea, durată și în-

³ Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, ed. cit., p. 23.

⁴ Lucian Blaga, *Orizont și stil*, în *Trilogia culturii*, Fundația pentru literatură și artă, București, 1944, p. 108.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. 2, *De Gautama Boudha au triomphe du christianisme*, Payot, 1978, p. 217.

cetarea lucrurilor — ni se spune — nu există, tot așa precum skandhas nu există, nici elementele ireductibile (*dhatu*), nici dorința, subiectul dorinței sau situația celui ce dorește", fiindcă nu are natură proprie. „*Karman*-ul însuși este o construcție mentală, căci nu există la propriu vorbind nici «act» nici «actor». Nagarjuna neagă, de asemenea, diferența între lumea compuşilor (*samskṛta*) și necondiționatul (*asamskṛta*). «Din punctul de vedere al Adevărului ultim, noțiunea de impermanență (*anitya*) nu poate fi considerată ca mai adevărată decât aceea de permanență (*Mulamadhyamakakarika*, XXIII, 13, 14)».⁷

Coproducția condiționată (*pratityasamudpada*) este numită *sunya*, vidul. A doua consecință este un exemplu de coincidentia oppositorum între *samsara* și *Nirvana*: „Nu există nimic care să diferențieze *samsara* de *Nirvana*”⁸.

A treia consecință a vacuității universale „fondează, afirmă Mircea Eliade în *Histoire des croyances et des idées religieuses*, una dintre cele mai originale ontologii cunoscute de istoria spiritului”. „Totul este «vid», lipsit de «natură proprie» (...). Când se declară că «vidul», *sunya*, este inexprimabil, inconceptibil și indescriptibil nu implică faptul că există o «realitate transcendentă» caracterizată prin aceste attribute”⁹.

În mijlocul unei astfel de vacuități universale, argumentele lui Nagarjuna ar fi valide „din cauza unui temei ontologic existând în afara limbajului sau dincolo de limbaj”¹⁰.

Sunya derivă de la rădăcina *svi* — „a umfla” și, precum cuvintele grecești derivate din rădăcina *ky-*, a unit imaginile unui exterior umflat și ale unui interior abstras (arabul *shifr*, latinescul *cifra*, *zero* sînt rude bune ale sanscritului *sunya*).¹¹

Despre ideea de *sunya*, *Madhyamika Shastra* (XV, 3) spune :

„Nu poate fi numit vid, nici non-vid,

⁷ *Idem*, p. 218.

⁸ *Mulamadhyamakakarika*, XXV, 19, apud M. Eliade, *op. cit.*, p. 218.

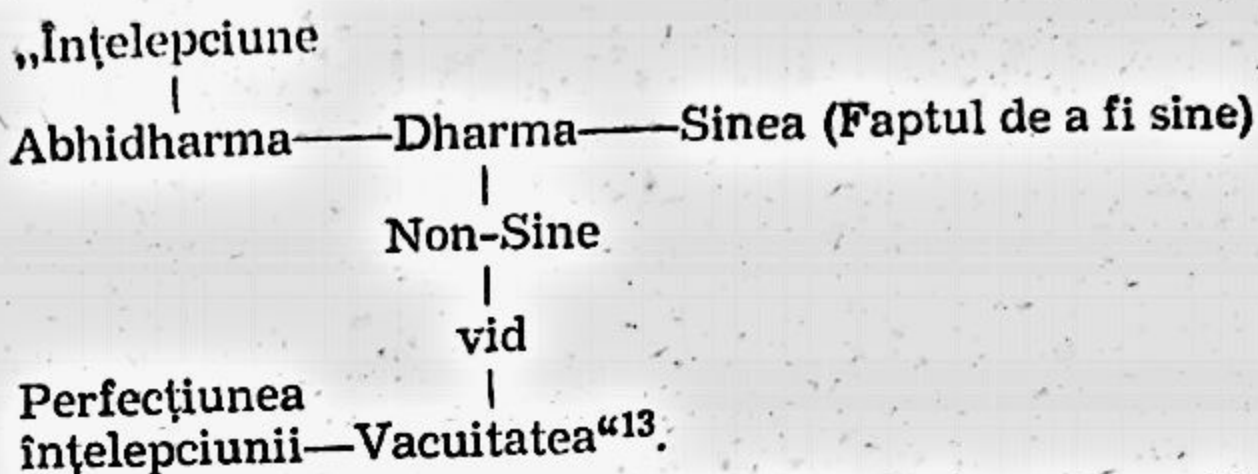
⁹ M. Eliade, *op. cit.*, p. 218.

¹⁰ *Idem*, p. 219.

¹¹ v. Edward Conze, *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*, Petite Bibliothèque Payot, 1971, p. 150—151.

Sau amîndouă, sau niciunul ;
 Ci pentru a-l desemna
 Îl numim «Vidul».

Natura proprie, cea care lipsește tuturor lucrurilor, se numește — cît de paradoxal — *svabhava*¹². Edward Conze a alcătuit o interesantă diagramă a gândirii vacuității sugerată de simbolizarea vacuității în arta budică printr-un cerc gol. Iată-o :



Necesară este de amintit și împătrita idee despre *vid* a școlii Mahayana. Vidul cunoaște în gândirea gnostică a acestor budiști ai Marelui Vehicul, patru gradații :

- „1. Vidul (*sunya*), relativitate (*paratantra*) ;
2. Super-vidul (*atisunya*), aparență iluzorie (*parikalpita*) ;
3. Marele Vid (*mahasunya-parinishpanna*) condiție și suport celor dinainte ;
4. Vidul Absolut (*sarvasunya*) conștiință universal luminoasă, *Vajradhara*¹⁴.

Vidul absolut este, cred acești gnostici Mahayana, coincidența nirvanei cu *samsara* și a gândirii cu ființa. „Marele Vid, spune Giuseppe Tucci în *Teoria e pratica del Mandala*, este *avidya*, și *maya*, adică gândirea în sine, capacitatea tuturor gândurilor concrete, matrice tuturor arhetipurilor depuse în el ca potențialitate, dar încă imobile, indistincte și inseparabile de această matrice¹⁵”.

¹² v. Alan W. Watts, *Le Bouddhisme Zen*, P. B. Payot, 1975, p. 77.

¹³ v. E. Conze, *op. cit.*, p. 151.

¹⁴ Giuseppe Tucci, *Théorie et pratique du Mandala*, traduit de l'italien par André Padoux, Fayard, 1974, p. 119.

¹⁵ *Ibidem*.

Accastă celebră *maya* este, se știe, vehiculul creației ; Jakob Boehme însuși o știa scriind în *Ser Puncta Mystica* :

„Mama eternității, starea originală a Naturii, puterea formativă în Înțelepciunea eternă, puterea de imaginație, mama în cele trei lumi”. Pentru Shankara, „Maya este Non-revelata, Puterea (*Shakti*) Domnului, Incognoscibilul *avidya* fără început, pe care înțeleptul o inferă considerației posibilităților de existență (*karya = factibilia*)”¹⁶. Dar ce-i *avidya* ?

Avidya, ne informează Ananda K. Coomaraswamy, este sinonim cu *putere* și înseamnă «mister».

În opoziție cu *Vidya*, care înseamnă «ceea ce poate fi cunoscut», *avidya* este „Potențialitatea care nu poate fi cunoscută decât prin aceste efecte, prin tot ceea ce este maya-maya”¹⁷.

Așadar, Marele Vid este *avidya* și *maya* (*avidya*, fiind, repetăm, Misterul). Din cuvântul sanscrit *vidya* (știință, vedere), latina și-a păstrat verbul *video, ere*, iar greaca pe *eidos* (care conținea în forma arhaică o digamma și se citea «veidos») ¹⁸.

Eidos-ul este, în gândirea speculativă greacă, „katholon, «întregul deplin», semnificând o unitate existențială deplină, determinată în Ființă de *essentia*”¹⁹.

Să cercetăm mai departe. *Avidya*, adică *avidyamāna*, înseamnă „ceea ce nu se găsește, ceea ce nu există, ne-ființă” ; „*avidya* ca a-vidya este ne-știință”²⁰. *Avidya* este, așadar, oglinda misterului și a nimicului. La ce ne folosesc toate acestea ? Poate la nimic. Dar poate ca oglindă Marelui Anonim...

Ontologia construită de Blaga este eminentemente anti-nomică : Marele Tot al existenței este Marele A-nonim. „Misterul entității divine, ca «existență» pe planul înțeligerii pur conceptuale (...), se permanentizează în ceea ce privește esența sa criptică pe același plan pe linia zero-cunoașterii” (*Cunoașterea luciferică*).

¹⁶ v. Ananda K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme*, Gallimard, Idées, 1972, p. 173—174.

¹⁷ *Idem*, p. 174.

¹⁸ v. Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1974, p. 99.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ v. E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme Indien*, Paris, 1844, p. 507.

Ce este, aşadar, Marele Anonim ?

Din primul răspuns al metafizicii lui Blaga ştim că Marele Anonim este un *tot unitar*, un *complex substanţial*, o *existenţă deplin autarhică*.

Ştim, de asemenea, interpretarea ousia-ei ca *substantia* şi *essentia* şi definiţia substanţei în *Ethica* lui Spinoza : „Prin substanţă, eu înţeleg ceea ce este în sine şi este conceput prin sine, adică atunci când conceptul n-are nevoie de conceptul unui alt lucru pentru a fi format”. „Totul unitar” este Monada. Marele Anonim ca *ens (qua ens)* este *monas*. „Existenţa autarhică” îl proiectează pe Marele Anonim ca Entelehie leibniziană sau Monadă (a se vedea, totuşi, despărţirea lui Blaga de Leibnitz în cap. *Pluralismul individuaţiunilor din Diferenţialele divine*). Definirea lui Blaga („Marele Anonim este (...) o existenţă pe deplin autarhică, adică suficientă sieşi”) este în spiritul *Monadologiei* (§ 18). Cităm din Leibnitz : „On purrait donner le nom d'Entéléchies à toutes les substances simples, ou Monades créées, car elles ont en elles une certaine perfection (*echousi to enteles*), il y a une suffisance (*autarkeia*) qui les rend source de leurs actions internes et pour ainsi dire des Automates corporels”²¹.

Al doilea „răspuns” al lui Blaga numeşte „mitic” locul central ontologic : — fiinţă —, acest „loc al intenţiilor permanente boltite peste lume” raportându-se la o cunoaştere individuală realizată de un *îns existenţial*.

Fiinţa se leagă cu *însul existenţial* ce este o făptură ce se integrează misterului existenţial, căci omul este „existenţă întru mister”.

În al treilea „răspuns” al ontologiei blagiene, Marele Anonim, ca Existenţă ce iniţiază orice altă existenţă, este căutat, spune filosoful, „călătorind prin noi înşine” („Călătorind prin noi înşine în căutarea lui, l-am bănuît un moment dat şi dincolo de noi”).

Aceasta înseamnă că, prin transcendere, *însul existenţial* ajunge la sine însuşi ca subiectul la substanţă. Transcendenţa rezidă, deci, în ipseitate.

²¹ Leibnitz, *La Monadologie*, ed. cit., p. 150—151. „S-ar putea da numele de Entelehii tuturor substanţelor simple, sau Monade create, căci acestea au în ele o anumită perfecţiune (*echousi to enteles*), şi tot acolo se află o suficienţă (*autarkeia*) izvoritoare a acţiunilor lor interne şi, pentru a zice astfel, a Automatelor corporale”.

Aceste trei încercări de apropiere a esenței au menirea să recunoască misterul. Numai antinomia, însă, singură, poate reprezenta *echivalentul intelectual al unui mister*, ea fiind o „fereastră deschisă spre însăși natura prăpăstioasă a Marelui Anonim”.

Trebuie să privești în străfundul întunecos al Ființei pînă cînd simți lumina ei proiectînd sinele tău.

Parabola cu Orbul din „misterul păgîn” *Zamolxe*, stă, alături de interpretarea Marelui Anonim, ca mister potențat și este o a doua cărare care încearcă să meargă spre inima Operei lui Blaga. Știm, din limba latină, că „transcendere” are două înțelesuri. Unul vorbește despre *ființarea statică deasupra de*, celălalt despre *ființarea dinamică în curs de a se ridica dincolo*²². Jaspers spune un lucru care poate fi aplicat la transcendența „slăbită” prin parabola Marelui Orb: „Transcendența trebuie deja să fie prezentă acolo unde o cauți”. Altfel s-ar putea spune că poți construi o imagine și poți avea o atitudine despre lume pornind din orice punct și căutînd orice punct. În sistemul lui Blaga s-ar putea demonstra, grație mării sale autarhii, că poți ajunge la Marele Anonim pornind de la orice cuvînt „blagian”. De exemplu, de la criptic și fanatic, de la taină, de la sofianic, de la existența creatoare, chiar de la ariciul din *Marele Orb*. Ceea ce nu a observat hermeneutica în opera lui Blaga este ideea că Marele Anonim este „mister potențat” ori, după cum am demonstrat, Marele Anonim este „ființă” ca *existentia* și mister ca *eidos* în înțelesul lui *katholon* — „unitate existențială deplină, determinată în Ființă de *essentia*”. Avem așadar în Marele Anonim, neseperate, *existentia* și *essentia*, situare ontologică la care metafizica occidentală a ajuns după *Voința de putere* a lui Nietzsche. Cînd Blaga spune: „Zamolxe e mort, dar ne-a adus pe Dumnezeu” care este Marele Orb („noi suntem văzători / iar Dumnezeu e-un orb bătrîn”), orbul este nu numai printre noi, ci este și în noi. Există o coincidență de gîndire cu această propoziție din *Diferențialele divine*: „Marele Anonim este existența care ne ține la periferie, care ne refuză, care ne pune limite, dar căreia i se datorește oricare altă existență. Călătorind prin noi înșine în căutarea lui, l-am bănuț la un moment dat

²² M. Pichin, *La Notion de transcendance*, Ed. A. Colin, 1969, p. 9. Apud Eugen Todoran, *Lucian Blaga. Mitul poetic*, I, Editura Facla, Timișoara, 1981, p. 219.



și dincolo de noi". Acel gând al lui, *Zamolxe e mort*, poate aminti de cuvintele lui Nietzsche din *Nașterea tragediei*: „Eu cred în spusa vechiului germanism: toți zeii trebuie să moară". Moartea zeului o prevestea Hegel în *Credință și știință* descriind „sentimentul pe care se întemeiază religia noii ere, sentimentul că Dumnezeu însuși a murit." Ne amintim versul lui Eminescu din *Memento mori*: „E apus de Zeitate ș-asfințire de idei". Amurgul zeilor și al ideilor vine să potențeze și să consfințească culmea cea mai înaltă a decadentei occidentale, centrul vital al nihilismului european. Dar cea mai crepusculară epocă trebuie evaluată pentru a vesti o nouă *auroră*. Înțelesul filosofic al decadentei și nihilismului european trebuie căutat în *Götzen-Dämmerung*, acolo unde Nietzsche descrie „Rațiunea" în filosofie. El spune: „Toate valorile superioare sînt de prim ordin, toate noțiunile cele mai înalte, Ființa, Absolutul, Binele, Adevărul, Perfecțiunea, nimic din acestea n-a putut fi «în devenire» și, în consecință, aceasta nu trebuie să fie decît «*causa sui*», entitatea cea mai stupefiantă fiind ideea de Dumnezeu, cea mai vidă cauză în sine gândită ca *ens realissimum*. Pledoaria cea mai sistematică a acestei erori este în primul rînd *limbajul nostru*". De aceea, credem că o reevaluare a spiritualității românești trebuie să înceapă cu o critică a metafizicii limbajului. Revenind la Blaga, credem că poemul său intitulat *Götterdämmerung* este, venind prin Goethe-Wagner-Nietzsche o frumoasă întruchipare a amurgului din viziunea lumii construită de vechiul germanism:

„Ceas de cumpănă. Amurg.
Vai, toate către soare curg —
tărîmul larg și noi cu el.
Pe-o lină aurie apă
Thule și Orplid, țară după țară,
toate trec prin soare
ca printr-un inel.
Se curmă ziua, vine seară.
Un fluviu purtător a toate
duce plute, vîrste mute,
către cele nevăzute
-n marea noapte"²³.

²³ Lucian Blaga, *Opere*, 2, *Poezii postume*, ediție critică de George Gană, Editura Minerva, București, 1984, p. 18.

Într-un eseu din *Isvoade*, numit chiar *Marele orb*, Blaga va glosa despre Dumnezeu ca Marele orb în termeni sensibil identici cu meditațiile din *Zamolxe* și poemul *De mînă cu Marele Orb* (variantă). Spiritul Lumii seamănă, aici, în intenție și posibilitate cu aura spiritului universal din eminescianul *Archaeus*. Poietica și proiectele lui *Archaeus* și ale Spiritului Lumii au aceleași isvoade. După cum „Spiritul Universului” se încearcă în fiecare om, tot astfel, spune Blaga, „Spiritul Lumii se căznește, se frămîntă, încearcă, își părăsește proiectele, înaintează treptat, dibuind de multe ori ca un orb, care dispune de unele elemente de orientare, dar care e lipsit de vederea clară, solară”²⁵. Diferența dintre Eminescu și Blaga constă în faptul că, întîi, Arheul este *singura realitate pe lume*, în timp ce, apoi, spiritul mundan este „lipsit de marea viziune solară”. „În comparație cu spiritul divin care animă și organizează pe dinăuntru lumea, noi, oamenii sîntem, desigur, foarte neputincioși. Este însă de bănuît că în noi, gîndește Blaga, s-a aprins o anume «inteligență», de larg orizont, care sondează tainele existenței într-alt chip decît o face Marele Spirit, și într-un mod ce ar putea să fie de folos acestui Mare Spirit”²⁶. Sporul acestă spiritual al omului ca existență gînditoare are obîrșia în lumina spiritului grec, care socotea că, dacă omul nu este zeu, intelectul său este însuși zeul, iar ordinea și armonia în lume grecii o puneau prin *nous*. Blaga va constitui el însuși o „noologie abisală” ca meditație intelectuală (extatic-enstatică) asupra realelor fundamentale. „Inteligența ar putea să ne aducă pe noi, oamenii, continuă Blaga în eseu *Marele orb*, în situația de a vedea uneori absurdul, contra-sensul, care se furîșează în atîtea alcătuirii ale lumii”. Blaga se întrebă mai departe dacă „noi, bietele creaturi am putea fi uneori de ajutor Spiritului cosmic?” și răspunde: „Poate că Dumnezeu este marele orb, care așteaptă ca noi, fiii săi, să-l ducem de mînă. Intrucît noi avem vederea solară, pe care el nu o are. Marele orb are desigur o puternică și o știință cu care ne întrece nemăsurat. Aceasta nu-l va împiedica pe

²⁴ Lucian Blaga, *Isvoade. Eseuri, conferințe, articole*, ediție îngrijită de Dorli Blaga și Petre Nicolau. Prefața de George Gană. Editura Minerva, București, 1972, pp. 224—228.

²⁵ *Idem*, p. 227.

²⁶ *Ibidem*.

om să fie înzestrat cu simțul văzului solar, care lipsește marelui orb. Nu s-ar putea întâmpla ca Spiritul Lumii să aibă în anume împrejurări nevoie de noi, oamenii, ca de niște sfetnici cosmogonici, cum Dumnezeu cel din legendă a avut nevoie la facerea munților și văilor de sfatul ariciului?²⁷

Două lucruri trebuie subliniate din eseul *Marele orb*. Unul este acela că Blaga va folosi legenda românească în care ariciul „ca animal al iscusinței”, îl ajută pe Dumnezeu (lipsit aici de atotputernicia și atotștiința) să retușeze lumea, încrețind în munți și văi pământul mai mare decât cerul. Această legendă poate să fi alimentat, inconștient sau prin rememorare involuntară, ideea spațiului ondulat. De altfel, jocul dintre Vid (*xu*) ca Vale și Plin (*shi*) ca Munte îi era binecunoscut lui Blaga din *Lao-Tse* din a cărui *Carte despre sens și virtute* tradusese aforisme. Această legendă românească repovestită în *Marele orb* probează puterea de *apropriere* a spiritului românesc („Originalitatea unui popor nu se manifestă numai în creațiile ce-i aparțin exclusiv, ci și în modul cum asimilează motivele de largă circulație”, își spune Blaga). A doua idee demnă de remarcat este că povestea Marelui Orb e con-substanțială viziunii lui Blaga din poemul numit *De mână cu Marele Orb* :

„Subt bolta aspră de stejar
țințarii îi fac o aureolă peste cap.
Și iar plecăm.
De ce a tresărit ?
Tată orb, fii liniștit, în jur nu e nimic.
Doar sus o stea
de cerul ei c-o lacrimă de aur se desparte.
Subt frunze nalte mergem mai departe, tot mai
departe“²⁸.

Imaginea pro-vine din *Zamolxe* : „Noi sîntem văzători, / Iar Dumnezeu e-un orb bătrîn. / Fiecare e copilul lui — / și fiecare îl purtăm de mînă. / Căci nu ești tu Dumnezeuire, nențelesul orb, / ce-și pipăie cărarea printre

²⁷ *Idem*, p. 227—228.

²⁸ Lucian Blaga, *Opere*, I, *Poezii antume*, ediție critică și studiu introductiv de George Gană, Editura Minerva, București, 1982, p. 106.

spini ? / Nu știi nici tu de unde vii și unde mergi. / Ești chinuitul gând strivit în gol [...] Nu suntem oare pentru ca fără de silă / Să luăm pe micii noștri umeri / soarta ta, puternicule Orb ?²⁹

Parabola cu orbul din misterul păgîn *Zamolxe* (1921) se conjugă cu criza obiectului luciferic, ea fiind *dosul tăcut al lumii* vs. *cenșura transcendentă*, și totodată „cascada Fondului”.

Nu trebuie trecută cu vederea nici echivalența de o mare libertate a următorilor termeni : Spiritul Lumii — Spiritul divin — Marele Spirit — Dumnezeu — Marele orb. Sufletul lumii ca Demiurg este o copie inferioară a rațiunii (*nous, logos*) care, la rîndul său, în cosmologia lui Plotin, este inferioară unității supreme „cea mai presus de categorii”. În sistemul lui Blaga, Marele Anonim este generatorul lumii. El se constituie într-un sistem autarhic deplin, „ființează ca un «tot» suficient sieși”, dar din cauza autarhiei absolute este obligat ca generator universal la *reproducție*. Potențele poetice ale Marelui Anonim, gîndește Blaga în *Diferențialele divine* trebuie să rămînă „veșnică virtualitate”, căci altfel lumea ar deveni o sumă de sisteme autarhice de „toturi divine” care „s-ar sustrage pazei și controlului central”, ori, ca sisteme egocentrice, „ar încerca să se substituiască întîiului și tuturor celorlalte”. În această situație cosmologică totul ar deveni o teribilă teo-an-arhie. Ori Marele Anonim este și singurul și marele guvernator al lumii, conducătorul dominant, începutul lumii, fondul generator, într-un cuvînt : Arheul ei Unic. În această *Poveste infinit mutilată a Lumii*, Blaga introduce „voința” Marelui Anonim care „își va paraliza înadins posibilitățile reproductive. „Actele Marelui Anonim se numesc mai mult impropriu «acte creatoare», căci ele sînt în esență acte reproductive³⁰. Însă „niciun act reproductiv al Marelui Anonim nu se declară, așa cum ar putea, adică nici un act al său nu e generator răspicat al unui «tot divin». Marele Anonim intervine față de posibilitățile sale reproductive globale cu acte de anulare preventivă de maximă extensiune : numai așa Marele Anonim poate salva centralismul existenței. «Creaturile» di-

²⁹ Lucian Blaga, *Zamolxe*, în *Opere*, 4, *Teatru*, ediție îngrijită de Dorli Blaga, p. 5.

³⁰ Lucian Blaga, *Diferențialele divine*, ed. cit., p. 30—31.



recte ale Marelui Anonim nu sînt, cu alte cuvinte, rezultatul unei voințe creatoare propriu-zise, care ar purcede să realizeze din nimic «substanțe» și «forme»; creaturile directe reprezintă efectul unor acte «reproductive» ale Divinității, rămase *nesuspendate de voința sa*. Voința Marelui Anonim, ca efort, nu e îndreptată spre creație, ci are ca obiectiv tocmai prevenirea unei prea mari amplori generatoare. Voința divină nu este decît substratul unor foarte ample operații eliminatorii sau de sistematică degradare și decimare a «posibilităților». Grija de început a divinității nu este «creația», ci *stăvilirea sau stingerea extremă a unui proces teogonic posibil*.³¹ Voința Marelui Anonim este *denaturantă*, iar marea lui spaimă o constituie *hypostazele*: „Orice act creator al Marelui Anonim trebuie socotit de fapt ca generare sau procreare denaturată pînă la nrecunoaștere prin radicală mutilare anticipată. «Ipostazele», dacă prin acest termen înțelegem existențele identice sau similare, sunt cele mai firești posibilități ale Marelui Anonim, nu două, nu trei, ci nenumărate.»³² Mutilarea anticipată pe care o dirijează Fondul Anonim este făcută cu scopul păzirii centralității și a ființei perfecte. Blaga știa istoria decadenței ființei perfecte a lui *ens summum*. Trebuie să recunoaștem aici acea ființă mutilată de care vorbește Aristotel în *Metafizica*, acel *ens debile* al lui Toma d'Aquino.

Cosmologia lui Blaga se întemeiază, cum singur ne-o spune, pe o concepție paradoxală. Întîiul paradox al sistemului este cel al unui „Tot divin căruia îi atribuim putința firească a unei nelimitat repetate reproduceri totale, din sine și prin sine însuși”³³. Paradoxul secund al metafizicii cosmologice — gîndit prin despărțire de *explicatio* a lui Nicolaus Cusanus, — susține că „Între «Marele Anonim» și «lume» e un raport de profundă disanalogie, deși Marele Anonim este generatorul «părintesc» al lumii, iar nu numai Creatorul ei din nimic și după capriciile unei fantezii invențioase”³⁴. Marea spaimă a Marelui Anonim este în chip esențial aceea a *ipostazelor de o ființă*³⁵. *Homoousia* este turnul destrucției cosmolo-

³¹ *Idem*, p. 31.

³² *Idem*, p. 32.

³³ *Idem*, p. 204.

³⁴ *Idem*, p. 206.

³⁵ *Idem*, p. 38.

giei prohibitive a Marelui Anonim. Cele două paradoxe ale cosmologiei lui Blaga lucrează în cosmos grație *antinomiei transfigurate* prin care se pot proiecta atât „emisiunea egală cu non-scăderea emitentului”³⁶, cât și „scindarea termenilor solidari” prin care „«totul» unei existențe este altceva decât «plenitudinea» ei”³⁷. Cosmologia lui Blaga este o contracosmologie, un centralism care nu acceptă ideea *homousia*-ei: „geneza are loc în termeni tocmai opuși celor posibili, din superioare considerente centraliste și ca rezultat al unor măsuri inadins luate pentru a zădărnici teogonia, sau orice alt proces similar”³⁸. Contra-Geneza lui Blaga cunoaște marea alternativă a sfârșitului metafizicii — sau zeii sau lumea. Alternativa „sau zeii sau lumea” este învățătura care vivifică întreaga cosmologie a lui Blaga, fiindcă, așa cum spune Zamolxe: „Zorile s-aseamănă așa de mult cu *amurgul*”³⁹. Cusanus ar fi numit aceasta „asemănare”, *coincidentia oppositorum*. Vechiul germanism vorbise prin Wagner despre *amurgul zeilor*, iar prin Nietzsche de *amurgul idolilor*. Decadența și nihilismul european consfințiseră, în felul lor, propriu, sfârșitul metafizicii occidentale. Pe acest fond crepuscular european Blaga încearcă, în sinea lui, o nouă auroră. Poate că zorile unei alte gândiri sînt tîlcul mai adînc al celui de-al patrulea *criticism* despre care vorbea Blaga în *Elanul insulei*. Alternativa lui Blaga „sau zeii sau lumea” devine un etetism: *și zeii și lumea*. Între *ninism* (*nec, nec*) și alternativa (*aut, aut*), Blaga alege o altă cale, cea a lui *et, et*. În *Adevărul și fundamentul culturii*, filosoful rus Florenski (citată de Blaga în eseul *Orizont și stil*) vorbește de marea schismă pricinuită de discuția în jurul termenilor *homousia* și *homiousia*. *Homousia* înseamnă a fi de aceeași ființă cu divinul, iar *homiousia* a fi asemenea. Blaga va alege cea de-a doua cale judecînd istoria metafizicii ca un „vast herbar de concepții, care au ghicit tocmai posi-

³⁶ *Idem*, p. 208.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Blaga poematizează aici, credem, paradoxul chinezului Hui Și: „Soarele apune cînd e în zenit” pe care îl culesese din *Chinesische Philosophie* a lui H. Hackmann. În *Eonul dogmatic* Blaga comentează: „Hui Și (...) se așază în fondul transcendent al lucrurilor în «Tao» (...) și de acolo din transcendent deschide o fereastră asupra concretului lumii noastre”. (*Eonul dogmatic*, în *Opere*, 8, ed. cit., Editura Minerva, București, 1983, p. 240).

bilitățile prohibite ale genezei". Pentru el, spre deosebire de cosmologiile emanatiste, precum cea gnostică, de exemplu, grija esențială a sistemului este non-crearea unor făpturi autarhice precum eonii, monadele ori entelehiile care ar putea deveni producătoarele unei anarhii ex-centrice, care ar „periclita” suficiența și nuclearitatea generatoare. „Posibilitățile «nucleare» sunt anulate prin abținere, fiindcă sunt nucleare și pentruca să se stabilească în prealabil un *plafon suprem*, pînă unde vor răzbate procesele de *integrare*.”⁴⁰ Plafonul suprem se instituie după regulile ontologiei cenzurii, iar integrarea în mister după cele cinci faze ale dramei: *Starea de grație*, *Ieșirea din grație*, *Orgoliul luciferic*, *Eșuarea* și *Integrarea în mister*⁴¹. Geneza făpturilor este permisă de către Marele Anonim numai prin integrarea în mister, „pe temei de diferențiale”. În concluzie, Blaga va spune: „*Lumea, ca sumă a diferențialelor divine disponibile, sau integrate și organizate în individuațiuni de diverse tipuri, se produce deci periferial față de Fondul Anonim, și are în cele din urmă suprema semnificație a unei teogonii sistematic, consecvent, radical și înadins zădărnicită.*”⁴² În cosmologia lui Blaga, între Fondul Anonim și individuațiuni nu basculează *identități divine, hypostaze, eoni sau idei* căci între fond și individuațiune există „în primul rînd zona intermediară a diferențialelor divine.”⁴³ Ideea individuațiunii este luminată cu oglinzi din haecceitatea lui Duns Scot. Așadar „Ipostazele, Ideile, Formele, Existențele eonice nu intervin între Marele Anonim și făpturile empirice nici măcar ca factori intermediari, căci *făpturile lumii reprezintă tocmai ceea ce apare în locul Ipostazelor, Ideilor, Formelor.*”⁴⁴

Cînd Blaga spune că Marele Anonim este Generatorul, el spune un lucru adînc. Ne amintim totodată spaima Marelui Anonim și inacceptarea ideologică a entelehiei, căci în înțelesul aristotelic, entelehia ca *entelos echein* înseamnă starea de desăvîrșire, perfecțiune; așadar Marele Anonim nu admite în imperiul lui alte entități per-

⁴⁰ *Diferențialele divine*, ed. cit., p. 148.

⁴¹ Lucian Blaga, *Cenzura transcendentă*, în *Opere*, 8, ed. Dorli Blaga, p. 496.

⁴² *Diferențialele divine*, ed. cit., p. 149.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Idem*, p. 158.

fecte. În *Pluralismul individuațiilor* Blaga va defini Marele Anonim ca existență pe deplin autarhică, „suficientă șieși”, tocmai în spiritul paragrafului 18 al *Monadologiei* lui Leibnitz.

Sînt cunoscute cele două mari principii, principiul contradicției și principiul rațiunii suficiente expuse în *Monadologie* (§ 31—32). Grecii operau cu principiul cauzei, *aitia*, pe care Aristotel o subdivide în *arche tes gnoseos* și *arche tes geneseos*. Scolastica medievală le va traduce în latină prin *ratio cognoscendi* și *ratio essendi*⁴⁵. Blaga nu gîndește pe temeiul principiului contradicției ci pe principiul contrariilor care nu sînt contradictorii ci complementare (în chip analog fizicianului Bohr). În limbajul lui Blaga, acesta este „principiul” antinomiei transfigurate. De aceea, dintre subdiviziunile cauzei, înțelese artistotelic, Blaga va urma numai acea „rațiune de a fi”, *arche tes geneseos*. Iată de ce Marele Anonim este Fond Generator : *arche* este fundamentul, temeiul, Fondul celor ce ființează, iar *geneseos* este, ca născător de ființare, *Generatorul*. În cadrul sistemului său Blaga, credem, a renunțat în conformitate cu principiile gîndirii proprii la ideea *aitia*-ei înțeleasă drept *causa sui* și la subdiviziunea sa de *arche tes gnoseos (ratio cognoscendi)* pentru că Marele Anonim este ca ființă (cum am demonstrat) mister în esența lui și nu poate fi cunoscut. Sarcina incognoscibilității sale revine cenzurii transcendente.

Prin sistemul filosofic al lui Blaga cultura română se împarte între un *înainte* de Blaga și un *după* Blaga, pentru că, pînă la antinomiile transfigurate ale lui Blaga, gîndirea speculativă românească (cea europeană de la *methexis* pînă la indistinția dintre voința de putere ca *essentia* și eterna reîntoarcere la identic ca *existentia*) a stat sub semnul *homoousia*-ei. Cu Blaga gîndirea speculativă și cu ea spiritul românesc încearcă un nou tip de cultură : sub semnul *homoiouisia*-ei. Dacă, așa cum se spune, filosofia occidentală a intrat în desăvîrșire odată cu metafizica lui Nietzsche, am putea spune că spiritul românesc și-a găsit prin filosofia lui Blaga o desăvîrșire și totodată a intrat într-un alt eon de gîndire speculativă. Nu într-un eon dogmatic (desigur). Ci într-un eon al antinomiilor transfigurate.

⁴⁵ v. în Leibnitz, *La Monadologie*, ed. clt., p. 157—158, notele 2, p. 157 și 2, p. 158 ale lui Boutroux.

Devenirea întru Ființă

Realitatea lui întru

Gîndirea poetic-meditativă spune despre rostirea esențială că este o adevărată „casă a ființei“, și apare demn de cugetat felul în care ființa locuiește în logos.

Pentru limba română, lui Constantin Noica i s-a ivit «întru» drept păstor al sentimentului românesc al ființei. *Intru*, spre deosebire de germenul *zwischen*, dă sens realului ființei noastre și-i oferă deschiderea : „A fi întru (...) scrie filosoful român, dă socoteală de lucruri creînd un rest“.

În *Rostirea filozofică românească* întru „înseamnă și în spre și în ; așadar, spune nici înăuntru, nici în afară, și una și alta“. Se vede clar dublul efort al filosofului : diferența și pliul. Ceva care nu este nici înăuntru, nici în afară este între. Ceea ce este între poate fi la mijloc.

Aici Noica pare să se întâlnească într-un arhetip de cugetare răsărit și în grădina gîndirii occidentale a lui Heidegger în *Die Sprache* : „Mijlocul pentru ceea ce este doi, limba germană îl numește *das Zwischen*. Latina zice : *inter*. Căruia îi corespunde germanul *unter*. Intimitatea în care lume și lucru sînt unul pentru altul nu este o fuziune în care totul se pierde“. „Plecînd de la ea însăși, Di-ferența ține deschis mijlocul întru care și prin care lumea și lucrurile sînt în mod reciproc în deplină înțele-

gere", „Di-ferența, pentru lume și lucru, apropiere (*Ereignen*) lucrurile“¹.

În *Sentimentul românesc al ființei* filosoful român, situat într-un spirit pe care îl vom numi planetar, scrie că întru „exprimă apropierea, intimitatea, așa cum, la limită, devenirea întru ființă ar exprima intimitatea dintre devenire și ființă“. În ceea ce privește pliul, am putea invoca *Zwiefalt*-ul, un *iki*, un *Tao*. De aceea, e just să consideri că prin a fi întru „propunem lumii largi o a șaptea maladie, care să fie și contribuția noastră rodnică în cumpătul vremii“.

Întru este un *iki* al limbii române, înfruntând deopotrivă sensibilul și suprasensibilul. *Întru* este, realmente, comparabil cu *iki* al lui Kuki, acel „das Wehen der Stille des leuchtenden Entzückens“² din *Convorbire despre limbă*.

În *Rostirea filozofică*, Noica a pus aproape la fel de multă greutate ontică atât pe „întru“ cât și pe prefixul „în“. Cu întru a fundamentat *Ciclul ființei* iar cu în a ctitorit *Ciclul rînduiei*, în convergență cu exemplele din *Dicționarul limbii române* (1934) că „întru și în au devenit sinonime“, cu timpul.

Deci „întru“ se apropie ca sens și de „între“ și de „în“.

Pentru „întru“-„în“ avem un frumos exemplu dat de Cantemir în *Divanul* său. El traduce latinescul *in* din *Wissowatius* prin întru : „Notandum uero est *in* Dei cognitione non tam eius naturae seu essentiae occultae, quam potius uoluntatis ipsius, ab ipso reuelatae notitiam, contineri“. „De înșămnat iaste dară întru a lui Dumnădzău

¹ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, trad. franc. In *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976, p. 27, V. *Meditații introductive asupra lui Heidegger*, de Constantin Noica, în Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, traducere de Thomas Kleininger, Gabriel Lliceanu, Editura Univers, București, 1982, p. 116 („Pagini întregi din *Unterwegs zur Sprache* nu le-am putut înțelege decât prin operatorul a fi întru“).

² „Vîntul liniștitoareii păci a grației strălucitoare“.

cunoștință, nu pre alita a firii sale, a ființei celii ascunse, pre cît mai virtuos a volii sale celii de la dînsul descoperită, cu cunoștința a cuprinde³.

Deci întru „traduce” cuvintele latinești „intro” și „in” și se poate înfrăți bine cu „inter”.

De fapt, Noica însuși vorbea în *Rostirea filozofică românească*, despre prefixul „în” ca de o „sărbătoare a gîndului” care întemeiază dînd „consistență inconsistentului”, tot așa precum Eterna Reîntoarcere a lui Nietzsche. Autorul *Științei Vesele* împărtășa ideea unui sentiment german al devenirii, în aforismul 357, pe care Noica îl traduce cu suplețe în *Sentimentul românesc al ființei*⁴: „Noi germanii sîntem hegelieni chiar dacă n-ar fi existat Hegel, în măsura în care [...] atribuia instinctiv devenirii și desfășurării un înțeles și un preț mai plin decît lui «ceea ce este»; noi cu greu dăm crezare îndreptățirii unui concept ca acela de ființă”.

Paranteza lăsată deoparte sună astfel: „...sîntem (hegelieni, n.n.) în măsura în care, contrar oricărui Latin, acordăm instinctiv devenirii, evoluției, mai mult sens și mai multă valoare decît «ființei»”.

Dar conceptul de ființă se justifică în chip fericit și Heidegger, ca filosof german, a oferit în *Sein und Zeit* o profundă reamintire a Ființei.

Ni se pare, aici, demnă de pus întrebarea: există un sentiment românesc al ființei sau un sentiment al ființei în românește? Se poate răspunde că *sentimentul românesc al ființei* povestit de Noica, unul dintre marii arhitecți ai ontologiei contemporane, trebuie să devină, dacă nu chiar este, un *sentiment al ființei în românește*. Căci „întru” există. A pornit în lume ca real al realului și argument ontic fundamental pentru ceva ce este românesc. Și trebuie să fie și în românește.

³ Dimitrie Cantemir, *Diwanul*, ed. cit., pp. 306—307.

⁴ Constantin Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Editura Eminescu, București, 1978, p. 181.

Seamen entls și devenlnța

O prepoziție poate fi o promisiune de preființă.

Despre prepozițiile limbilor se spune că indică relații spațiale precum direcția, apropierea, asocierea, separarea, desprinderea, posterioritatea, interioritatea ori străbaterea.

O prepoziție este o închidere a unei situații. Din limba română Noica l-a delegat pe *întu* care culege ca o matrice fundamental pozițională nu numai pe „în”, „de la”, „din”, „spre”, „sub”, „peste”, „cum”, dar și pe „fără”, „lângă”, „în jurul” și „prin”.

„Ceea ce sînt silite să exprime indirect alte limbi, pentru prepoziționalitate, crede filosoful, se exprimă aici direct, cu o prepoziție care preia în ea închiderile celorlalte, spre a le trece în deschidere”.

În felul său, *întu* este *das entbindende Band* în limba română. Ca legare ce dezleagă, *întu* este un operator ontologic care culege toate sensurile particulelor ontologice ce exprimă prepoziționalitatea.

Pre-poziția este nădejdea limbii de a prinde pre-ființa. *Întu* ca operator ontologic poate fi o reminiscență inteligentă și justificată a particulei syncategoremata *omnis* = tot, pe care scolastici îl numeau *singnum*. Logica matematică îl numește operator de generalizare sau cuantificator universal. Sensurile operatorului *omnis* sînt explicate de Petrus Hispanus în *Summulae*.

În capitolul *Syncategoremata* din monumentală *Istorie a logicii*, Anton Dumitriu descrie cu claritate cele două sensuri „colectiv” și „distributiv” : „1. sensul colectiv, cînd acest cuvînt are semnificația *universale* (în universalitatea lui — sensul predicativ), ca în propoziția *Omnes apostoli dei sunt duodecim* (toți apostolii domnului sînt doisprezece) ; aici *omnes* are puterea să reunească într-o colecție pe toți apostolii, constituind astfel clasa apostolilor ; 2. sensul distributiv, ca în propoziția cu care începe *Metafizica* lui Aristotel *Omnes homines naturaliter scire desiderant* („Toți oamenii doresc să cunoască în mod natural”) și unde *omnes* „distribuie” predicatul *desiderant scire* fiecărui om, ceea ce se poate traduce, în acest mod distributiv, prin echivalentul său corect „Fiecare om dorește să cunoască” ; aici semnul *omnes* nu este luat *universale* (în universalita-

tea lui), ci *universaliter* (într-un mod general — sensul adverbial)⁵.

Pe *întru* al lui Noica l-am putea numi vehiculul care circulă pe orbita „cercului ființei” asigurând cursul și decursul ființei în cele ce sînt, ființei de a doua instanță sau elementul și ființei în ea însăși.

Dacă ar trebui să înceapă cu ceva, ontologia lui Noica ar începe cu situația originară a unui „*semen entis*” care deschide golul de ființă, arătînd realului, prin „pulsția sporitoare”, promisiunea de ființă.

Orice investigație ontologică începe cu *înlănțuirea* („*ces longues chaînes de raison*” : „în dezlegarea lucrurilor și a gândurilor apare o «situație» care leagă atît lucrurile, în stările și procesele lor, cît și gândurile asupra-le”), continuă cu *deschiderea* rațională („realul cît și investigația asupra-i poartă mai departe, nebloînd astfel accesul la ființă”), *cercul* („întoarcerea fiecărui moment al unei înlănțuiri asupra momentelor anterioare, spre a le investi ca lucruri și lămuri mai bine ca gânduri”) și *integrarea* rațională („capacitatea unei investigații asupra ființei de a da socoteală de celelalte investigații”).

Orizontul gândului închiderii ce se deschide cuprinde toate marile metafizici din istoria ființei : „arché-ul” presocraticilor se deschide prin manifestare ; „idea” lui Platon se deschide prin participație ; „la Aristotel închiderea are loc prin întipărirea formei în materie, iar deschiderea prin substanța astfel căpătată ; la Spinoza ar fi închiderea în substanța unică și deschiderea prin atributele și modurile ei ; la Kant, închiderea adusă de cîmpul aprioric cu numai 14 forme, și deschiderea prin exercițiul lor variat.”⁶

Ca închideri ce se deschid trebuie interpretate *Ens* al lui Cantemir care se deschide în-spre Ființă și către *Ins*, *Eonul* lui Eminescu care este *Luceafăr*, Platon, Buddha, voievodul și poetul din *Luceafărul*, Marele Anonim al lui Blaga care se deschide în diferențiale, *semen entis* al lui Noica dezvoltat în spațialitate, temporalitate, cîmp, generînd treptele de realitate (cu sau fără haos, cu precaritățile ontologice, devenirea ce decade, devenirea blocată în

⁵ Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Ed. didactică și pedagogică, București, 1975, p. 413—414.

⁶ Constantin Noica, *Devenirea întru Ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 204.

devenit, devenirea întru devenire, devenirea întru ființă, în fine, devenirea întru sine sau devenința). Toate aceste închideri ce se deschid sînt de fapt o singură legare ce se dezleagă : „închiderea într-o idee și deschiderea ei hermenetică“.

Cheia gîndurilor închiderii ce se deschide a dat-o Pascal cu vorbele : „nu m-ai căuta dacă nu m-ai fi găsit“ sau cum spune Noica : „Lucrurile nu s-ar deschide dacă nu s-ar fi închis“.

Criteriul de manifestare a germenului de ființă, *semen entis* este sporul ontic. Acesta este Cursul Lumii și decursul său : de la *semen entis* la *devenința*, de la ens la ins : „Umanitatea cunoaște în fiecare ceas și poate cu fiecare ins al ei — dar fără rezultat, decît de excepție — (...) năzuința către ființă prin rațiune (...). Fiecare ins vrea să trăiască «rațional». Sinele imediat tinde, chiar fără a se ridica la conștiința unui sine mai adînc, să se desfășoare organizat pe sine, în așa fel încît să subziste întru ființă : să fie, nu doar să devină“⁷.

Aceste pățanii ale sinelui și ale insului au loc pe treapta subiectivă a devenirii întru ființă. Goethe, cu al său pindaric «Devino ceea ce ești» este *omul însuși*, Eminescu al nostru, cu «Luminează-te și vei fi !» este *omul deplin* al subiectivității românești. Și orice om deplin locuiește într-un sine mai adînc.

Reamintirea Ființei are rostul reintegrării în lumea elementului pierdut : nu finitudinea fundamentează omul, ci subiectivitatea interioară — am numit-o Ensistența — ce trimite insul pînă la Ens, cu «le moi haïssable» al lui Pascal, cu «Ich denke» al lui Kant, cu «eu sînt eu» al lui Fichte, cu absolutul lui Schelling, cu Spiritul lui Hegel și, la capăt de drum, cu ego-ul transcendental al lui Husserl în căutarea interiorității vii ; în ontologia lui Noica : devenirea ca element se cheamă *devenința* care face posibilă „coincidența transcendentului cu transcendentalul“. Acesta este ultimul gînd pe care îl susține ontologia sa : „că elementele toate sînt modalități ale devenirii întru sine care e devenința“.

Dacă devenința este în adevăr „ultima instanță a ființei“, care este rangul ființei ca ființă ? — se întreabă filosoful. Ființa ca ființă „este Unul oferit existenței prin

⁷ *Idem*, p. 145.

devenință (sau prin ceva de ordinul ei) și readunat din existență tot de devenință (sau prin ceva de ordinul ei)".

„Subiectul” fundamental al ontologiei lui Noica rezidă clar în propoziția aceasta : că „omul este după chipul și asemănarea ființei”.⁸

Maladiile ontice ale spiritului

„Aștept dintotdeauna ca un medic filosof, în sensul excepțional al cuvântului — aștept un medic care să urmărească problema sănătății generale a poporului, a epocii, a rasei, a umanității — să aibă, în fine, curajul de a împinge bănuiala mea pînă la ultima consecință și să îndrăznească să spună : nu s-a vorbit pînă acum în nici o filosofie despre adevăr, ci despre altceva, să spunem despre sănătate, viitor, despre credință, putere, despre viață...” mărturisește Nietzsche în *Le Gai savoir*.⁹

Filosoful — ca medic al civilizației ce este mai întii medic al spiritului — trebuie să aibă arheul reevaluării în el. Arheul „maladiei” ontice a spiritului dezvăluie ființa omului în subiectivitate.

Ontologia este o *medicina entis* care nu vindecă nimic dar judecă totul.¹⁰ Maladiile spiritului nu sînt de *vindecat* ci de *cunoscut* („Șase maladii constituționale omului pot duce la șase mari tipuri de afirmare umană. Nu poate fi vorba de *vindecat* asemenea maladii, iar o «medicina entis» nu ar avea sens. Este vorba, numai, de a *cunoaște* maladiile și a se recunoaște, cu sorții omenescului, în ele”).¹¹

În strălucitorul poem nietzschean „toate lucrurile vor să fie medici” convalescentului Zarathustra, cel cu „gîndirea abisală”. În fond : „mereu se reface aceeași casă a Ființei” și „ființa începe în fiecare clipă”.

⁸ Constantin Noica, *Devenirea întru Ființă*, ed. cit., p. 388.

⁹ Nietzsche, *Le Gai savoir*, trad. de l'allemand par Alexandre Vialatte, Gallimard, Paris, 1975, p. 15.

¹⁰ Constantin Noica, *Devenirea întru Ființă*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1981, p. 190.

¹¹ Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, Editura Univers, București, 1978, p. 30.

Ontologia însă nu devine o *medicina entis* ci numai o „artă de a determina care sînt carențele ontologice ale realului și de a le fixa prin denumire”. Prin catholică, todetită, horetită (și răsturnările lor : ahoretie, atodetie, acatholie) Noica a dat nume vechi unor realități noi.

Înțelegerea maladiilor ontice ale spiritului trebuie dedusă din *Devenirea întru Ființă*, „o altă ontologie decît cea tradițională și cea nominalistă”. O altă ontologie pentru că „ontologiei lucrurile vin statornic să-i arate cît de prost este ea făcută dacă întîrzie în sublim” cînd ființa este eternă și neschimbătoare.

În „Nimic din ce este nu exprimă Ființa” din *Tratat de ontologie* Noica precizează : „sau trebuie să numim ființă doar existența lucrurilor acestora individuale, restul fiind nume (nominalism), sau ființa este totuși altundeva decît în ele (cum afirmă ontologia tradițională). Dar ontologia trebuie să înceapă tocmai de la înfrîngerea acestei alternative, arătînd că se poate ieși din ea”.¹²

Comprehensiunea metafizică a lui Constantin Noica dă socoteală nu de ființa monolitică a ontologiei — de la Parmenide pînă la Heidegger — ci despre ființa trinitară hegeliană ca general, particular și determinație, *Devenirea întru Ființă* fiind o *fenomenologie* (în sens hegelian) a *Ființei*.

„Hegel a înțeles că așa este, scrie Noica în *Tratat de ontologie*, făcînd mărturisit recurs la modelul trinitar, atunci cînd și-a condensat dialectica, în fond speculația sa despre ființă, în triplicitatea : Allgemeinheit, Besonderheit (care reprezintă determinațiile) și Einzelheit. Totul la el este în fond, adică în ființă, desfășurarea acestei triplicități (defectuos prezentată de obicei ca : teză, antiteză, sinteză). Dar este la Hegel o *desfășurare* și nu o *înfășurare*, cum ni se pare că trebuie prezentat modelul ființei, iar îndărătul desfășurării rămîne la el ceva : spiritul, ca și monolitic”.¹³

„Poți spune că „ființa”, continuă Noica, este aici tocmai desfășurarea (întîiul conceput real este în fapt „devenirea”, declară Hegel singur la începutul *Logicii*) sau,

¹² Constantin Noica, *Devenirea întru Ființă*, ed. cît., p. 174.

¹³ *Idem*, p. 169.

dimpotrivă, că ființa ar fi Spiritul. În amândouă cazurile, nu identifici cu Hegel ființa. Căci dacă spui cu el : ființa este cu adevărat „rezultatul cu drum cu tot”, deci Spiritul cu desfășurarea lui cu tot, atunci ființa este de natura întregului și nu mai e manifestă în parte decât ca „moment”, neputînd fi invocată în plinătatea și împlinirile ei nicăieri, cum Hegel însuși nici n-o mai invocă. Iar dacă spui că este Spiritul însuși, atunci ființa a rămas la el undeva în urmă, solidară cu neființa, sau este undeva la capătul unei deveniri care, de fapt, nu se încheie, sau cînd se încheie se reia”.¹⁴

Pentru Noica numai *ființa înfășurată* dă modelul ființei împlinite ca „devenire întru ființă”; acesta este ultimul sens al filosoficului prin care sinele individual se angajează într-un sine absolut, „căci filosofia nu începe de la gîndirea permanenței în devenire, cum se spune de obicei, cu atît mai puțin de la devenirea însăși, ci, abia după ce a găsit permanența, de la devenirea permanenței, de la punerea în mișcare a Ideii”. „Filosofia nu înseamnă nici doar «*Sein*», nici «*Werden*», ci devenire întru ființă.”¹⁵

Două înțelesuri are ființa : *ființa în cele ce sînt* : o substanță, un om, o pasăre, un soare, un stat, un gînd și *ființa în ea însăși*, o ființă în ființă căci „sîntem într-o lume unde fiecare lucru contrazice ființa, dar nimic nu este contrazis de ea”. Altfel zis, *inesse in se*. Cum este Ființa ? „Ființa este ca Ideea : revine în propriu fiecărui lucru și este totuși ceva universal. Chiar cuvîntul ființă — ca al „firii”, al naturii, al esenței — exprimă și genericul și specificul, (ființa în genere și ființa anumită) atestînd o speculație infuză vorbirii. Firea este „firea toată”, dar și firea fiecărui lucru, la fel natura, la fel esența, care poate fi și „esență intimă” a lucrului. În toate aceste situații ultime de realitate, mediul extern a trecut în condiția de mediu intern. În termeni românești „a fi în” (a fi în sînul naturii, al unei esențe, al ființei) s-a prefăcut în „a fi întru”. Dacă înțelesul ființei poate fi căutat în lume și nu în afara ei, atunci el trebuie căutat ca mediu intern al lucrurilor și în fiecare lucru”.

¹⁴ *Idem*, p. 169.

¹⁵ Constantin Noica, *Despărțirea de Goethe*, Editura Univers București, 1976, p. 137.

Filosoful este, aici, medic al civilizației (un astfel de plan avusese și Nietzsche, în 1873) și înființează, într-un fel o altă medicină (dar una *nevindecătoare*) numind, repetăm, cele trei maladii ale spiritului : catholita, todetita, horetita și, apoi, maladiile răsturnate : ahoretie, atodetie și acatholie. Maladiile spiritului sînt, deci, șase, tot atîtea ca și modulațiile românești ale ființei : „n-a fost să fie” (ființa neîmplinită), „era să fie” (ființa suspendată), „va fi fiind” (ființa eventuală), „ar fi să fie” (ființa posibilă), „este să fie” (ființa intrării în ființă), „a fost să fie” (ființa împlinită), ca și „Cele șase libertăți” ori tipuri de cultură, experiențe istorice, hazarduri și necesități, al căror temei și guvernare rezidă în precaritățile ontologice, așa cum sînt descrise în *Tratatul de ontologie*. Toate există cîte șase : pînă și înțelesurile infinității și ale neantului. Și Noica se întreabă : „Cît de departe poate fi trimis exercițiul acesta organizat al dezvoltării — printr-o asamblare a maladiilor ontice și, în definitiv, printr-un sistem ? — a varietății de structură din lumea omului ?”¹⁶ Și continuă : „O îndreptățire ar da-o tocmai faptul că vezi, datorită celor șase maladii, o varietate de lucruri, acolo unde domnește de obicei aparența unui singur sens (cine vede obișnuit mai mult decît un sens libertății, ori unul tragicului ?) ; o altă îndreptățire ar da-o înseși structurile obținute în atîtea planuri”¹⁷. Cifra este interpretare și clasificare. A omului.

Și „un gînd care reușește prea bine își devine, scrie Noica, suspect sieși. Cine știe dacă nu este o a șaptea maladie a spiritului, aceea de a aduce cu un dram de noutate, o imensitate de monotonie”¹⁸.

Datorită acestor maladii, constituționale, care sînt ca niște peceti ale ființei, s-a spus că omul e o „ființă bolnavă” (la Kierkegaard), o „ființă către moarte” (la Heidegger).

Pentru Noica nu numai omul e bolnav întru ființă ci totul e astfel, anume „sub negativul maladivității ontologice”.

¹⁶ Constantin Noica, *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Șase maladii ale spiritului contemporan*, ed. cit., p. 30.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Idem*, p. 31.

Trebuie observate virtuțile negativului sub care aşază filosoful maladiile, negativul fiind, am zice parafrazându-l pe Kierkegaard, imanența mișcării ideii de maladie și nu numai ci și *altul* indispensabil al dialecticii. Trei maladii stau sub carența generalului, individualului și determinațiilor, iar trinitatea răsturnată, adică ahoretia, atodetia și acatholia, stă sub pecetea *refuzului* determinațiilor, individualului și generalului. Se poate vedea aici că Noica operează întru înfășurarea spiritului trinitar. Tabloul maladiilor este o triadă care se dedublează; multiplicarea aceasta trebuie s-o vedem ca simultană. Cele șase precarități ontologice nu *invalidază pe om* (văzut de filosof ca ființă susceptibilă de însănătoșire, ba chiar singura ființă *sănătoasă*) precum fac maladiile psihice sau somatice. Maladiile constituționale omului pot duce la afirmare umană, „maladiile sînt stimuli ontologici”; o „medicina entis” nu-și găsește sens. De aceea Noica ținește doar cunoașterea maladiilor și recunoașterea în ele.

Prima situație a ființei, *catholita*, este de a nu avea ceva de ordin general pentru individual și determinații. Aspectele invocate de catholită sînt „pierderea în act”, „excesul acțiunii”, „exuberanța posibilului”, „obsesia acumulărilor”, „pluralitatea oarbă” (în prima formă) și „întîmpinarea trecută în oarbă necesitate”, „sentimentul pierderii de sine și al exilului”, „angoasa”, coliziunea tragică dintre subiect și general (în a doua formă). Paradigmele primei forme a maladii sînt *fiul risipitor* care „își risipește ființa în loc să și-o adune sub un sens general” și istoria care „este *istorisire*, și atîta tot”.

A doua formă a maladii e a spiritului lucid ce „are conștiința că-i lipsește generalul potrivit”. „Marele bolnav de catholită” este Kierkegaard, visînd oamenii „autentici”, gîndind „tot ceea ce a gîndit despre generalul său” pentru celebritatea Reghinei Olsen. „Încins” de aceeași maladie este și Nietzsche cînd spune în *Știința veselă* (III, 125) că „Dumnezeu a murit”, viața și gîndirea lui exemplificînd chiar experiența extremă a maladii, *înfruntînd* generalul (Dionysos contra lui Christ, cînd Nietzsche însuși era la amurgul lucidității).

Maladia răsturnată, *acatholia*, concentrînd „într-o realitate individuală determinații lipsite în ele însele de

siguranța generalului", este maladia civilizației. Ea convoacă inteligența goală și iluminismul, inteligența practică, empirismul și nominalismul anglo-saxon; „prin cufundarea în pluralitatea oarbă a corpurilor individuale riscă un sentiment al neantului” (cine se ocupă cu generalul are acces la sensul ultim al filosoficului și un senin sentiment al ființei); în fine, acatholia se ipostaziază în exactitatea din matematici, în arta cinematografică.

Așadar : generalul dă echilibrul ontologic ultim, și individualul este *ultimul* criteriu al ființei.

Al doilea dublet de maladii îl compun todetita și atodetia. Todedtia consistă în lipsa „acestui lucru anume”, e lipsa individualului, boala lui Platon căutând o anumită cetate-realitate individuală. De această maladie a perfecțiunii suferă și timpul absolut al lui Newton și ființa lui Parmenide. Ea este și boala lui Balzac care, după ce a intuit generalul vid nu a mai reușit împlințarea lui în situații individuale. De todetită suferă, deopotrivă, istoria și arta, natura și insul.

Cu atodetia omul refuză conștient unul din termenii ființei : individualul. Maladia, una a lucidității, izvorăște din cunoaștere, este boala popoarelor, „simple comentarii” la câte o religie ori etică sau idee, a lui Spinoza, a lui Kant („Ahoretic în viață, adică lipsit de determinări, Kant este atodetic în filosofie”), a lui Tolstoi, a vechii Chine și a muzicii (muzica „este o splendidă întruchipare a precarității ontologice caracteristice culturii și omenescului rafinat. Are general, are determinatii inefabile ale acestuia, dar nu are individual”). Atodetia îi pare lui Noica drept „cea mai frumoasă și superior creatoare maladie a spiritului”.

Al treilea dublet e al horetitei și ahoretiei.

Horetita exprimând „tortura și exasperarea de a nu putea făptui în acord cu gândul propriu” însoțește fenomenele de voință și ține de marii nerăbdători ori de marii îndurători ai istoriei. Ea adună la un loc, în forma acută, pe Don Quijote, Faust, Nietzsche și Zarathustra, Luceafărul (la Hyperion am putea vorbi de o voință de fire), îngerul, — „sufetul frumos”, raiul românesc și Augustin, — pentru horetita cronică.

Ahoretia, refuzul, renunțarea la „horos” (determinație) este maladia lui Arjuna din *Bhagavad-Gita*, a anahoretului, a stoicilor, a lui Marc Aureliu și Epictet, a poeziei. A lui Constantin Noica însuși. Și, într-o „formă blajină” — a spiritului românesc. Este aici o consonanță de idei.

Citind Șase maladii ale spiritului contemporan îți vine în minte vorba convalescentului Zarathustra : „Frumoasă nebunie este limbajul ; prin ea dansează omul deasupra tuturor lucrurilor”. (Es ist eine schöne Narrethei, das Sprechen : damit tanzt der Mensch über alle Dinge.)

Căderea de-a fi

1. **Undoire și Cădere.** Ens înțeles ca *undoire a Ființei și a fiindului*, în sensul verbal — de act al *Ființării* și, totodată, în sensul nominal drept *ceea ce este*¹ — are în limba română luminile Ființei însăși și tăria individualității insului. Ens, Ființa-ins, traduce grecescul (e)on. Mutațiile *eon-ens-ins* le-a rostit Samuil Micu în cel mai limpede chip ce se păstrează în rostirea filosofică românească : „Ce grecii on, latinii ens zic noi l-am putea zice : ce este, și, mai prescurt, îl vom zice cu un cuvânt chiar românesc, adecă îns, care vine dela ens latinesc.” (*De Îns și de Neîns, adecă dece este mai de ce nu este*²). Acest caz de înțelegere fundamentală a lui Ens ca Îns face să răsară și să rămână pentru gândul românesc în mod explicit o adâncă posibilitate : metafizica existenței, teorie ontico-ontologică a lui Ens ca Ființă-Ins.

Exemplul fundamental pe care ni-l dă *Învățătura Metafizicii* încheie pentru totdeauna „evoluția ciudată a latinescului ens în românește” (cum credea Mircea Vulcănescu în *Dimensiunea românească a existenței*), punând capăt și întregii povești care l-ar purta pe ins nu de la Ens ci de la ipse, cum cred dicționarele limbii române.

Cantemir, în *Știința tainică a indescriptibilei imagini*, încerca să culeagă nimicul din Ființă (nihil de Ente) și să

¹ Martin Heidegger, *Moira*, în *Essais et conférences*, trad. franc., ed. cit., p. 289 sq. V., de asemenea nota 3, p. 289.

² Samuil Micu, *Învățătura metafizicii*, în *Serieri filozofice*, studiu introductiv și ediție critică de Pompiliu Teodor și Dumitru Ghișe, Editura Științifică, București, 1966, p. 79.

ridice gândul de la nimic la Ființă (à nihil ad Ens), susținând contemplația în discernerea purei și simplei *indiferențe inter ens et ens*, sub înțelesul de între a fi și a fi, între fire și fire, între ins și ins.

Eon, id est *ens*, este numit de știința speculativă a grecilor *houneken esti noema* — de ce gândirea este prezentă³.

Pentru *noema* gândirea germană spune *Gedanc* și înseamnă „inima“, „adâncul inimii“,⁴ interiorul omenescului; în românește spunem pentru „noema“—noimă — înțeles, tîlc, sens, gând.

Aproprierea gândirii, ceea ce are propriu noima consistentă în căile lui Ens în-spre Ființă și către Ins este *Un-doirea* entitativă a Ființei și a Insului (prin «un-doire» trebuie subînțeles *Pliul eontic*, *Zwiefalt*, *Ființa-devenire*, *Hestia*).

*Noima este prezența rațiunii un-doirii care n-a fost nicicînd rostită*⁵ astfel și care trebuie să pună în lumină co-apartenența ontico-ontologică.

Numai înțelesul aparținînd noimei poate gândi un-doirea entitativă : *căci*, spune Parmenide, *separat de eon tu nu poți să găsești noema*⁶. Gîndirea, înțeleasă ca noimă, tîlc, ca o cumpănă de munte cu doi versanți : închipuind răsăritul, amiază și apusul gândului, nu poate să se despartă de *eon* (id est *ens*) înțeles ca Ființă și Ins, fiindcă nimeni altcineva decît insul-cel-mic ar putea gândi Ființa-cea-mare. El — insul cel mic — „ființa cea mutilată“, — subiectul celor ce sînt, — așezat sub stări, *hypokeimenon*, *subjectum*, asigură subsistența și îi va da sub-stanța. Substanța care este, adesea, Ființa.

De aceea ne învață gîndirea greacă : *Eon-ul* adună și așază în rostire, cheamă întru apartenență Ființa și Insul ca *hyparchein* ce pune totul în lucrare, „*căci noein* percepe numai acest lucru unic numit în fragmentul parmenidian VI : *eon emmenai : fiindul-prezent (das Anwesend) în prezența sa*⁷“. Parmenide ne învață că trebuie să gîndim esența limbajului pornind de la rostirea înțeleasă ca *logos* și *physis*.

³ Martin Heidegger, *Motiv*, ed. cit., p. 292—293.

⁴ *Idem*, p. 293.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Parmenide, *fragm.* VIII, 35 s.l., apud Heidegger, *op. cit.*, p. 296.

⁷ *Idem*, p. 297.

Apartenența gândirii la Ființă se adăpostește instantaneu și deplin în misterul identității : *to auto* ; „Pliul eon-ului, prezența lucrurilor prezente, spune Heidegger, adună la sine gândirea⁸”.

Pentru a descifra enigma ontică a identicului trebuie să deplem Pliul. Credem că Ens oferă o cale luminoasă de pătrundere în un-doirea în-spre Ființă și către Ins făcînd înțelesul să apară. Aici este noima substanțială a insului, el nu mai trebuie să „participe” la Ființă — el este dintotdeauna ființă entitativă. Esența metafizicii aristotelice care ne învață apartenența (*to hyparchein*) generalului la individual, ontologic vorbind, apartenența predicatului la subiect, din punctul de vedere logic, — este individualul —, „substanța primă”, substratul tuturor atributelor. Așadar individualul este *prote ousia, hypokeimenon, tode ti*. Lucrul cel mai important este găsirea esenței. Esența este *ousia*, (participiu de la *einai* = a fi), este a doua substanță (*deutera ousia*), adică *eidos*-ul care face ca individul să fie ceea ce este. Proprietatea esenței este existența „în sine” (*kath'hauto*⁹). Am putea concluziona că existența este esența subiectului în sine, adică *existentia* este *ousia* lui *hypokeimenon, kath'hauto*. Înțeleasă ca primă substanță, ca energie ontică ea îmbrățișează și înțelesul lui *tode ti on*. În fond, înțelesul cel mai adevărat al ființării, *einai*, este însăși apartenența, *hyparchein*. Apartenența este concepută ca arheu dominant.

Parmenide spune : „În afara eon-ului nu a fost, nu este și nu va fi nici un alt eon”. „Dacă vrem să putem vorbi de istoria ființei, scrie Heidegger, îmi trebuie mai întii să fii considerat că Ființa vrea să spună : prezența lucrurilor prezente : Pliul”. Istoria ființei este *das Geschick der Zwiefalt*¹⁰.

Deplierea Pliului înseamnă, în fond, despărțirea fără separație a un-doirii în cele două unde : ale Ființei și ale Insului. Cele două orizonturi — orizontul Ființei : o nemărginire entitativă ; și orizontul Insului : orizontul existenței (ca trăire în esență și eveniment) și al existenței (ca viețuire în identitate cu propriul Sine) sînt ca niște

⁸ *Idem.*

⁹ Aristotel, *Organon*, I, *Substanța și structura logicii* de Mircea Florian, p. 31 și p. 41—42.

¹⁰ M. Heidegger, *Moara*, op. cit., p. 305.

pulsații ale inimii Eonului Intreg, sînt undele pe care inima universului le trimite în numele liniștii și temeiului. Numele Eonului este : *de ce gîndirea (noema, Gedanc) este prezentă ?* Eonul încărcat de Destinul Lumii este ceea ce este de gîndit necesar — Ființa și fiindul :

„Chre

to legein te noein t' :

eon :

emmenai“.

(„Necesar : astfel s-o pună, în chip egal : gîndirea : fiindul : a fi“.)

Cu *chre*, judecat de Heidegger ca *Es gibt*, înaintăm în permanență, sub chipul egal al gîndirii ce gîndește esența, prezența, evenimentul, a fi (fiirea), eonul. Noetica aceasta, urmînd viața și petrecerea gîndurilor, trebuie să vadă gîndurile din străfunduri în temeiul lor pînă în anarhia ce le desprinde, pentru o clipă ori un veac, după cît sună nevoia, de arheul dominant.

De la „regia gîndirii nenființate“ pînă la ființa gîndului și răs-gîndirea anastrofică este întreaga poveste a insului-Om-Subiect, care trebuie să ob-iectiveze universalele. Subiectul este suportul oglinditor al enigmei Eon-Gîndire. Oare nu este intuirea subiectivă a eului o intuire a ființei și astfel o cădere a sinelui „ek-sistențial“ din starea substanțială în prezența înglobată a Sinelui „en-sistențial“ ?

Orice tentatie a spiritului de a fi liber și nou se bazează pe o altă năzuință de ființare, îndreptînd subiectivitatea omenească spre o anarhie a existării. Orice gîndire unică-fundamentală trebuie saturată de Sens, care poate fi : adevărul, opoziția, repetiția, spiritul absolut, lucrul în sine, omul superior ca *ens increatum*, Sinea omului interior, existența-cu-conștiința-fericită, reîntoarcerea la identic, istoria, Ideea, energia, entelehia, arheul, răspunderea, monada, înglobantul, ființarea-între-moarte, devenirea-între-ființă, existența creatoare, Ens, Tao, iki, vacuitatea, Nimicul, inexistența. Sensul trebuie să trăiască alternanța : apropiere — depășire, o nouă apropiere — o altă depășire. Gîndirea unică este o cugetare a poziției esenței ființei, a ființei luminii și a existenței omului, o tentatie de-a prinde-totul într-un cuvînt, un spre Adevărul-Totului. Gîndirea plurală este, în fond, o sumă de

gânduri, un joc dual, un joc multiplu. Cumpăna Spiritului ține în marginile ce locuiesc, totodată, Centrul în flux-refluxul cugetător, el fiind gândirea întemeietoare care se răstoarnă prin gândirea desființătoare : este o operație de radicalizare a arheului. Gândirea devine Răsgândire. Spiritele de întemeiere cred în Arheu, în Rațiune, în Ființă, pe cînd spiritele tentatoare nici în vacuitate, nici în devenire, nici în *neti, neti* !. Tentativa spiritului rămîne, acum, în chip provizoriu, *Enigma eontică*, fiindcă gândirea e un joc de alternanțe, diferențe, opoziții care se caută cum e cu neputință : „ceea ce este nu *devine* ; ceea ce devine nu este...” sau cum spune un gând taoist : „ființa este aparență și aparența este ființă”. Toate par, pentru o clipă, închipuiri goale de sens. Cauza erorii : obstinația gândirii totalizante de a gândi în mod dominant și dominator lucrurile toate sub certitudinea principiului (tra)dus în cuvînt, uitînd — de fapt — autogîndirea ființei proprii. Valorile centrale ale gândirii planetare — Ființa, Unicul, Adevărul, Binele și Frumosul, Autarhia au fost etiologic bolnave de înfășurare, distribuire fără împărțire, certitudine, credință, absolutism ori suficiență : sînt valorile căderii ensistențiale. „Bolnavul” suprem — *ens realissimum*.

2. **Căderea de-a fi.** Ens are căderea de a se deschide în-spre ființă și către ins. Aceasta este esența lui, și nu numai a lui, pe care o vom numi-o CASUS ENTIS. Căderea de-a fi a ek-sistenței în-spre interioritatea eontică mai adîncă, spre temeiul lăuntric este esența gândirii însăși. Este eksistența năzuind în-spre ensistență. Căderea lui Ens în subiectivitate e ca o contemplație : marea învățătură a cauzelor își eliberează pecetea spre „ființa de jos”, urmele ei aurorale răspunzînd lucrurilor pămîntului. Ceea ce cade din cer pe pămînt răspunde de păzirea adevărului. În căderea lui, Ens aproprie cele ce sînt într-una, desface pecetea arheului și o așază pe lucruri : rațiunea se străvede în Ființa-fiindă. Ens se leagă de lucruri dezlegîndu-se de sine însuși. Căderea lui îl înalță în realitate, căci realitatea pro-vine, și această pro-venire a esenței realului limbajul a păstrat-o, în chip original, din însuși Ens.

Imaginea înmărmuritoare a universalei căderi de-a fi a „transcris-o” Eminescu în Memento mori :

„Ca s-explic a la ființă, de gândiri am pus popoare,
Ca idee pe idee să clădească pîn-în soare,
Cum popoarele antice în al Asiei pămînt
Au suit stîncă pe stîncă, mur pe mur, s-ajungă-n ceruri.
Un grăunte de-ndoială mestecat în adevăruri
Și popoarele-mi de gânduri risipescu-se în vînt.

Cum ești tu nimeni n-o știe. Întrebările de tine,
Pe-a istoriei lungi unde, se ridică ca ruine
Și prin valuri de gîndire mitici stînce se sulev ;
Nici un chip pe care lumca ți-l atribuiește ție
Nu-i etern, ci cu mari [cete] d-îngeri, de ființi o mie,
C-un cer încărcat de mite asfințești din ev în ev.

Timp, căci din izvoru-ți curge a istoriei gîndire,
Poți răspunde la-ntrebarea ce pătrunde-a noastră fire,
La enigmele din cari ne simțim a fi compuși ?
Nu !... Tu măsură intervalul de la leagăn pîn'la groapă.
În ăst spaț' nu-i adevărul. Orologiu ești [ce sapă]...
Tu, nedînd vo dezlegare, duci l-a dezlegărei uși.

Ș-astăzi punctul de solstițiu a sosit în omenire.
Din mărire la cădere, din cădere la mărire,
Astfel vezi roata istoriei întorcînd spițele ei ;
În zădar palizi, sinistri, o privesc cugetătorii
Și vor cursul să-l abată... Combinații iluzorii —
E apus de Zeitate ș-afîntire de idei”.¹¹

Memento mori continuă cu versurile :

„Nimeni soarele n-oprește să apuie-n murgul serei,
Nimeni Dumnezeu s-apuie de pe cerul cugetării.”¹²

Summum ens este cuvîntul cel mai adevărat pentru
cauzalitatea realului pur, ne învață Thoma d' Aquino.
Popoarele de gîndiri încearcă să explice ființa prin idee.

¹¹ Eminescu, *Poezii*, I, ed. cit., p. 230.

¹² *Ibidem*.

Asfințirile din ev în ev decurg din timpul ce nu dezvăluie enigmele firii. Timpul solstițial răstoarnă umanitatea din mărire la cădere : e amurgul lui *ens realissimum* prin crepusculul ideii.

Apusul de Zeitate și asfințirea de idei sînt aripile căderii de-a fi.¹³

3. Calea în-spre Ens. Ființa coboară, se regăsește și se înalță în-spre Ens în „sensul” său dublu de Ens-Ființă și Ens-Ins.



Gîndirea Ens-ului înseamnă a căuta Noima.



Gîndul negîndit al Ființei entitative stă sub semnul enigmei lui *a fi între*, o suspendare care întemeiază în siguranță și distruge în nemărginire.



Ens își face apariția cînd Noima lui este prezentă întotdeauna : joc al dublei ascunderi.



¹³ Scenariul căderii ontologice îl transcriem din Heidegger, *Die Metaphysik...*, ed. cit., pp. 332, 333 : „Idea ca quiditate are caracterul *aitia*-ei, [al lucrului originar, *Ur-sache*], al cauzei. În orice naștere [*Ent-stehen* : ex-sister...] a unui existent, guvernează origina ce-l (ex)trage din quiditatea sa. Aceasta este re-itatea [*Sachheit*] fiecărui lucru, este cauza, adică [*Ur-sache* : lucrul său originar]”. Asimilarea *arché*-ului cu *aitia* este evidentă. „Determinația premetafizică a Ființei ca *arché*.” „Ființa arată trăsătura esențială a posibilizării prezenței, adică a ceea ce produce consistența, stabilitatea.” „(...) în ciuda abisului dintre *energeia* și *actualitas* conversiunea este pregătită în chip egal pornind de la esența metafizicii inițiale a Ființei, care ajunge la Ființa ca *esse actu*.” „*Esse*, diferind de *essentia*, este *esse actu*.” *Actualitas* este, totuși, *causalitas*. Caracterul causal al Ființei ca realitate se arată în toată puritatea în acest existent care în sens suprem umple esența Ființei, pentru că este existentul fără de care nu ar putea niciodată să fie. «Teologic» gîndind, acest existent se numește «Dumnezeu».

Ensul și noima se prezintă ca fiind totuna.



Ensul în Un-doire : Marea Deschidere.



Noima — inima gândului, rudă cu amintirea și recunoașterea.



Ensul e cea mai abisală un-doire.



Intemeierea Ensului se prezintă cu un-doire.



Arheul un-doirii este Ensul.



Ens este substanța existenței, întruparea ei, este insul cu chipul și înțelesul său, cu sensul și gândul lui, cu ideea și tâlcul, cu părerea și menirea sa, cu soarta și șirul său de inși — alcătuitoari ai ființei, într-un cuvânt : *insul cu noima lui cu tot.*



Trebuie cercetat insul căci fără el nu vei găsi noima, căci nimicul nu există în afara Ens-ului, nimicul a ajuns să se arate nu ca un ceva ek-sistent ci dimpotrivă ca un ceva existent(ial).



Cugetarea se întemeiază și ceea ce (se) reînființează arheal în firea ei are sens care își este identic ființei sale. Nici ființa-ins, nici noima nu există în afara Ens-ului. Toate cele rostite aici se percep și se reprezintă ca fiindu-și re-prezentări ale interiorului ens-sistențial.



Ens-sistențialul este esența insului însuși.



Vorba lui Cantemir pentru *ens* este „ipochimen“, adică „lucrul ce zace sub altul“, adică orice ins ca ins este *subjectum*.

Ens arată totodată nu numai „ființa insului“ și „insul în ființă“ ci și *ființa în ins*, ceea ce îmbogățește „nenorocitul“ individual. Un individ(ual) fără soartă bună pînă azi, fără siguranță și liniște. Așadar, insul fiind trezit, grație Ensului, are Ființă în esența lui substanțială, se îmbogățește ca individual, e temeinic așezat în marea arhitectură a Cosmosului și bine pecetluit în poziția sa în Cosmos.

Timpul nu-și mai iese din țîțîni, devine un ceva calculat, statornic. Capătă acea *humanitas* pe care nu i-o putea acorda decît insul ens-sistențial. Eul individual și-a găsit calea spre Sine — el trece de la grija întîmplării nesigure a lumii Ek-sistenței la liniștea întemeierii prin arheul lumii Ensistenței. Mulțumită deplinătății și consistenței Ensului, grație puterii sale care imprimă peste Cosmos și ins *pecetea eontică*.



Noima face totodată posibilul lui a-fi-între, după cum un-doirea este exigența noimei. Noima dă glas un-doirii lui Ens care în Marea Deschidere este între Ființă și Ins.

Ens între-ține noima. Așa locuiesc împreună în lume Ensul și noima cu lumea locuind „în-spre“ sine.



Ajungerea noimei la ensistență se pro-duce pe calea în-spre Ens.

Vederea în esență a noimei e ca o lumină locuind în inima un-doirii. Vederea luminii și luminarea ei este îndoită de natura însăși a fondului, sensul drumului constînd în răsrucea drumului în-spre Ens.



A fi între „în” și între „spre”, între „Ființă” și între „îns”.



Soarta deschide un-doirea.



Călătorind în-spre Ens, insul devine ensistent. se apropie de Ființă prin noimă.

Cu noima lui, insul ca îns este ființă poietic-gînditoare care începe să-și caute Sinele și își găsește un prim temei în Ensistență.



Ens ca îns ne dă o altă interioritate vie — realitatea intim-esențială — omul esențial. Redevine ceea ce este, insul care se cunoaște pe sine, regăsindu-se în Sinele său mai adînc. Apartenența prin Ens în-spre Ființă : prin noima ensistenței proprii.

Noima ensistenței proprii este ens-sistențialitatea ens-sistențială a insului părtaş al Ens-ului în-spre Ființă.



Ensistența luminată în adevărul Ensului se întemeiază pe arheul un-doirii Ființei și Insului.

Această stare (e)ontică este nedescrisă de metafizica tradițională.



Nu există nici Ființă nici Nimic. Se află doar Ens ca *summa sistēntiae* într-o trecere care se petrece. Viața ca esență este un accident și o podoabă a supunerii. *Hestia este Totul-întru-Toate. Și Hestia este in-di-ferentă.*

Cuvîntul general cel mai adevărat al celor pe care le în-ființăm cu cuvintele limbilor poate fi in-consistență, aruncat în vârtejul lumii ca realitate, prins în stare. Nu e greu de prins „în stare” pentru că o stare are întotdeauna : fie că e o stază mai simplă, fie că este o con-sistență, adică e ceva cu oarecare temei, fie o in-sis-

tență, gândind o asemenea stare interioară, ori chiar *in-consistența* însăși. O sumă de stări care se-luptă-de-a-pu-ruri-împreună, o profundă coincidență a celor ce într-un fel nelămurit nu stau față în față. Dar sint prezente : in-sistența, con-sistența, a-sistența, re-sistența.

Insul este o *in-sistență* a căderii de-a fi.



Desfășurările lui Ens sint sub-puse stări, prezentări, intruchipări omologabile, indescirnabile deveniri, ființări, pre-ființări, pre-realități, năzuințe, nimicuri, pre-lucrări. Spiritul geometric, ideea fixă, reîntoarcerea — idol ce ob-sedează spiritul mental și înfășurările lui Ens.

Toată istoria omului occidental este o poveste lungă și tristă a ek-sistenței, esența lui proclamată în cumpăna desăvîrșirii metafizicii fiind Voința de Putere. Trebuie spus că ea este doar o simplă *essentia* a Eului, *ego* ajuns sub-stantă în *neputință*.

Omul nietzschean al Voinței de Putere este om al ne-putinței. Este eul care nu s-a înălțat la Sine.

Dacă omul este o *realitate care trebuie depășită*, atunci trebuie înțeles că omul-cu-Eu trebuie să se înalțe la omul-cu-Sine.



Omul-cu-Sine trebuie să fie insul consistent.



Mărginirea ca neliniște e limităție ce limitează, liniș-tea e mărginire ce nu limitează. Marginea ca *Angst* și în-chidere, mărginirea ca serenitate și deschidere. Insul eon-tic e cumpănă între mărginire și nemărginire, închidere și deschidere, neliniște și liniște. Ex-sistență și En-sis-tență. A-matra e liniște și nemărginire. Enigma „meta-fizicii“ rămîne *identitas entis*. În Un-doiria eontică a fiin-ței și a insului răsună gîndirea originară.

Gîndirea eontică este prezentă în rațiunea Un-doirii care nicicînd n-a fost rostită. Noima gîndului trebuie să urmeze calea un-doirii Ființei și a Insului.



Insul ca *homo ens* : cele două fețe ale putinței sale de nestăpînire a fiindului și păstorire a Ființei își schimbă lumina : ca subiect sub-sistent omul *este temei(nic)*, Ens este hotarul nemărginind orizontul ce nu limitează și arheul ce face să subsiste în centrul înființării.

Ens, Ființa, insul, arché, télos, hypokeimenon-subjectum sînt apropiieri ale TotUnei care se desfac și se reculeg în funcție de posibilizare.



Ens se desface în-spre Ființă și către Ins.
Rostirea reculege omologabilele.



Insul — podoabă interioară a Ensului.



Ens — starea care se petrece în lipsă de *trecere*.



Povara depășirii metafizice este întemeierea gîndului în-spre eon, uitînd gîndirea tradițională.



Noima lui Ens către ins este Ensistența.



Cu *noima* apare adevărul crepuscular, e un aproape-adevăr, nu primește o luminare deplină.



Menirea este o stare care va veni, e un viitor lung.



Tilcul pune un voal peste înțeles, pre-sub-pune un subînțeles închegînd un înțeles mai adînc decît fondul firii, un stră-fund în neodihnită criptofanie.



Prevăd o mare luptă : între *haecceitas* și absența «naturii proprii», *svabhava*. Cine va câștiga ? Duns Scot sau Nogarjuna ? Ens, în sarcina lui de a îndruma onticul în ontologic, are rațiunea de a rosti Ființa și Insul, întruchipînd fericit marea Un-doire a parmenidianului (*εἶον*). Dacă în Istoria Ființei Ens merge pe căile în-spre Ființă și către Ins, într-o posibilă istorisire a temeiurilor proprii — către cine sau prin cine și-ar putea găsi „ens” un itinerariu ? Cum își va imprima ens prin putințele lui arheale înfățișările dictate în exprimarea lor de tiparele istoriale ale pecetilor eontice ? În exprimarea lui, Ens nu va deveni ceea ce este ci *va fi ceea ce este*. El n-are nevoie nici de imperativul lui Goethe — „devino ceea ce ești” —, nici de profeția lui Nietzsche din *Recapitulare* : „A da devenirii amprenta caracterului Ființei — iată *suprema Voință de putere*. Că toate lucrurile revin, iată ceea ce formează extrema apropiere a lumii devenirii de aceea a Ființei : — *virful contemplației*”. Eterna Reîntoarcere la Identic este idolul egotic propriu lui Nietzsche însuși. O *reîntoarcere* la identic presupune cel puțin un (alt) identic și avem ideea unei întoarceri la alt-ceva. Este Eterna Reîntoarcere la Identic o idee *vidă* de „sens” ? O idee fără „ens” ? Ceea ce este demn de contemplat în această gîndire grea este calea pe care o indică : *identicul*, Sinele existențial al interiorității vii, „sarcina spirituală a Europei”. Întrebarea care se pune asupra sensului Ființei indică o înțelegere a Eternei Reîntoarceri ca o prezență suspendată în prezent. Sinele-pentru-Ensistență e noima ei. Sinele e lucrul cel mai ușor de uitat dar și cel mai greu de pierdut. Nici cea mai oarbă uitare nu-l pierde. Nici clipa, nici eternitatea nu-l aruncă în pierzanie.



Ens, prin Un-doita lui putere n-are nevoie, în calea lui în-spre Ființă și către Ins, nici de meditația bună a lui Goethe, nici de gîndul înalt al lui Nietzsche. *Ens entium* are nevoie acută de a fi mai întîi, ca în gîndul lui Emi-

nescu, *Grund*. Emergența entitativă lasă pentru o clipă într-un repaos memorabil ispitirea eminenței și lucrarea subsistenței și se produce o luminare a ens-ului ca fundament.



Față de Ens se pot îndrepta, cred, două spirite : unul care încearcă să hotărască drumul, altul gândind asupra erorilor care l-ar putea îndrepta. *Cele șase Sfaturi* ce urmează pot fi și primele șase crori care-l îndreaptă : 1) să nu aibă încredere în gramatica nimănui ; ci doar în gramatica proprie ; sarcina lui nu este să domine ci să vegheze viitorul adevărat al gândului propriu ; 2) itinerariul lui să aibă două căi ; capătul de drum îi va fi o înfundătură ; neputând s-o dezlege sau s-o crape spre abis, drumul enigmă să-i fie cerc ; 3) să nu creadă în sine ca în cauza lui, această forță s-o ignore fără s-o uite ; 4) cu arheul care întemeiază acest ens prezent de față să se sfătuiască ; atent să fie — întotdeauna — la repetiția aparențelor ; 5) să permită ensistenței să-și lumineze semnele proprii ; 6) să nu ceară noima pentru obscuritatea un-doirii și adîncimea enigmatic-luminoasă a inimii gândirii care ține minte. Aceste sfaturi par a mai fi fost date devenirii. De aceea, Ens trebuie să fie Ens, să nu devină ceea ce este ci să fie ceea ce este — existare și esență.



Trei imperative care au dominat spirite strălucite :

- 1) *Devino ceea ce ești !*
- 2) *Revino-ți în fire, trezește-te omule !*
- 3) *Devino esențial !*

4. Gînduri despre Existență.

Existența are multiple înțelesuri :

- I. esență primă subiectuală ;
- II. energie ontică ;
- III. înflorire predominantă originală ;
- IV. existență entitativă ;
- V. reprezentare în subiect ;
- VI. exigență a esenței ;
- VII. obiectivitate ;

- VIII. existență fundamentală ;
- IX. existență umană ;
- X. existența către transcendență ;
- XI. Ek-sistenz ;
- XII. Eterna Reîntoarcere la Identie ;
- XIII. Ensistența.



Existența își reamintește de Sine în lăsarea de-a fi.



Cea mai mare libertate „este” a putea să fii.



Cine tratează existența fără să trateze mai întâi ființa nu are arheul vindecării în el. Medicul acesta îmbolnăvește omul și rățăcește adevărul.



Numai rațiunea libertății în cetatea ta poate elibera autorizații pentru speranță.



Lumea ființei : leagăn al lui *esse* și *ens*.



Ex-sistere nu înseamnă „se tenir hors de soi-même” ci „se tenir hors de ses causes”. Câtă adâncime și ce răsturnare dă gândului acel *ses* așezat înaintea cauzelor, numai știutorul *Dialogului Interior* o poate spune !



Persoana este liberă prin interioritatea vie și mai adâncă. Persoana este „ceea ce există mai nobil și mai înalt în întreaga fire”.



Subiectul uman încearcă, dintotdeauna, să urmeze cărările ființei. Când uită de urmele ființei riscă să-și piardă ființa însăși.



Când un popor nu-și păstrează ființa mai presus de ceasul istoriei riscă să-și piardă libertatea interioară.



„Cine pierde Tao, rămîne cu virtutea ; cine pierde virtutea rămîne cu iubirea de oameni ; cine pierde iubirea de oameni, rămîne cu justiția ; cine pierde justiția, rămîne cu politețea.” — spune Lao-tse în *Tao tō king*. Cine pierde și politețea, rămîne cu supunerea și atinge treapta libertății potențiale. Sub supunere — poate fi nimicul — un adevărat „proiect” pentru o altă libertate.

Cine a pierdut însă — prin nepăsare — alternanța lumii, a pierdut însăși calea, spusa și chiar gîndul interior, ultimul.

Nepăsarea exilează orice-promisiune de temel dar asigură renașterea libertății lui „lasă-mă în pace”.



Libertatea — răscruce a misterului cu eroarea.



Liniștea — oglindă aburită a lăsării de-a fi.



Libertas sequitur esse rerum.



Subsistența nu-și supune niciodată subiectul.



„În imensa majoritate a popoarelor și a statelor, realitatea se opune libertății”, crede Jaspers. Pentru a ajunge

la adevăr trebuie, însă, procedat invers, adică : libertatea să se opună realității.



Cea mai mare libertate ar fi să poți a ști muri la timpul potrivit.

Fiecare entitate, orice îns își moare moartea sa ; cu greu va învăța ființa să moară.

Cine nu știe să se nască — oare cîți se nasc la vremea potrivită ? — nu va învăța niciodată să moară. Nici cerșetorul și nici regele n-au (con)știință kaironică.



Cogito ergo sum existens.

5. Calea deschisă. Cultura planetară, ducîndu-și istoria de la modul ei auroral și de „*summa* ca reprezentare descriptivă a *doctrinei* în totalitatea ei”¹⁴ pînă la cel sistematic al adevărului întemeiat pe certitudinea cugetării, apare ca unitate ce se deschide sub însăși exigența existenței spre luminile posibile ale subiectivității sub o nouă formă a caracterului ființării.

Gîndirea substanței devine gîndire a subiectului. Cultura planetară trăiește în timpul ce el însuși se deschide ca pliu ek-static în luminișul Ființei.

Esența gîndirii planetare și sensul deschiderii (care va dovedi mai clar caracterul unificator) consistă în a fi prezentă în conștiința omului. Cu marele scop al reculegerii și rememorării.

În ontologie, Heidegger a schițat o *Istorie a Ființei* ca subiectivitate, în istoria religiilor, Eliade scrie o *Histoire des croyances et des idées religieuses* ca dezvăluire a sacrului. În *Proba labirintului* Eliade spune că „dacă există într-adevăr o descoperire originală și importantă” în secolul nostru, aceasta este *unitatea istoriei și a spiri-*

¹⁴ M. Heidegger, *Die Metaphysik...*, ed. cit., p. 363.



tului uman, „în epoca actuală istoria devenind pentru prima dată cu adevărat universală, iar cultura dobândind dimensiuni planetare“.

Idealul universalismului este renașterea trecutului spiritual al umanității în buna sa totalitate, scrierea unei istorii a gândirii planetare. Pentru Eliade numele acestei enciclopedii planetare se cheamă *Histoire des croyances et des idées religieuses* care va pune în lumină ființa, semnificația și adevărul manifestării sacrului în lume, unitatea fundamentală a fenomenelor religioase semnificate în imnele vedice, textele brahmanice și Upanișade, credințele paleolitice, ale Mesopotamiei și Egiptului, Samkara, tantrism ori Milarepa, islamism, Gioachimo da Fiore, Paracelsus, Zarathustra, Buddha, Lao-tse și taoismul, misterele helenistice, gnosticism, paganism, creștinism, alchimie, mitologia Graalului, romanticii germani, Freud, Jung, Quetzalcoatl, Viracocha, Grigore Palamas, kabbaliști, Avicenna, Eisai ori Hegel.

Ideea fundamentală a mării *Istории a credințelor și ideilor religioase* a lui Eliade este să instituie și să dezvăluie cunoștința unității istoriei spirituale a umanității, lucrare întreprinsă ca fenomenologie a sacrului. Sacrul este o saturație de ființă, obiectul sacru „apărînd ca un receptacol al unei forțe exterioare care îl diferențiază de mediul său și îi conferă sens și valoare“. Ideea sacrului ca saturație de ființă l-a condus pe Eliade în reevaluarea ontologiei arhaice a omului tradițional. *Tratatul de Istorie a Religiilor, Mitul Eternei Reîntoarceri* (prin dezvăluirea dialecticii sacrului și a problematicii presentimentului sfîrșitul lumii noastre exprimată în formula cosmologică a eternei reîntoarceri) și eseurile : *Simbolismul religios și evaluarea angoasei și Simbolismele indiene ale timpului și ale eternității* instituie cu perfectă justiție ideea că întrebările fundamentale ale metafizicii „ar putea fi reînnoite prin cunoașterea ontologiei arhaice“. Filosofia occidentală, gîndește Eliade, riscă să se provincializeze dacă se rezumă la infinit numai la propria-i tradiție. Or, istoria religiei este în măsură să examineze, să analizeze și să lămurească un considerabil număr de „situații semnificative“, și de modalități de a-fi-în-lume altfel inaccesibile“. Cultura occidentală sub declinul ei faustic — al Sinelui

inautentic care nu participă la Ființă, sub neliniște, istorie, condiționare și către moarte — reasază totul sub semnul întrebării. Cultura europeană tradițională trebuie „depășită”? Despre ce *depășire* poate fi vorba? De o „depășire” înțeleasă ca refundamentare. În metafizică, de exemplu, prin destrucția ontologică a temeiului, prin *das Geviert*, o transpropriație ce are, în fond, direcția unei apropieri care depășește uitarea ființei. Așadar o regîndire a propriilor temeiuri, o nouă refundamentare. A doua posibilitate este cea a deschiderii orizontului spiritual către gîndirea orientală. „Eu încerc să deschid Occidentărilor ferestre spre alte lumi” declară Eliade, încercînd prin marea lui operă să „umple prăpastia dintre lumea modernă occidentală și occidentalizată și lumile «excentrice» întunecate, enigmatic «primitive» și «orientale».”¹⁵

Hermeneutica lui Eliade a dat o mare lecție de interpretare a gîndirii occidentale prin chei ale spiritualității indiene. În fond, Eliade oferă o dublă deschidere. Efortul acestei *Histoire des croyances*, o mare enciclopedie a spiritului planetar e, poate, acela al unei punți spirituale între Orient și Occident. Și această mijlocire spirituală, meditează romantic Eliade, i-ar fi sortită spiritului românesc! : „Mă simțeam descendentul și moștenitorul unei culturi interesante, mărturisește acest veritabil secretar al spiritului în *Proba labirintului*, fiindcă era situată între două lumi : cea occidentală curat europeană, și cea orientală. Participam la aceste două universuri. Occidental prin limba latină și moștenirea Romei în moravuri. Dar mai participam și la o cultură influențată de orient și înrădăcinată în neolitic. Lucru adevărat pentru un român, dar sînt sigur că este același lucru și pentru un bulgar, un sîrbo-croat pe scurt, cu Balcanii, Europa de Sud-Est și o parte a Rusiei. Și această tensiune Orient-Occident, tradiționalism-modernism ; mistică, religie, contemplație-spirit critic, raționalism, dorința de a creea concret ; această polaritate, poate fi regăsită în toate culturile. Între Dante și Petrarca de exemplu, sau, cum zicea Papini, între poezia pietrei și a mierii. Între Pascal și Mon-

¹⁵ Mircea Eliade, *Fragments d'un journal*, Paris, 1973, p. 414. Apud Adrian Marino, *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1980, p. 306—307.

taigne, Goethe și Nietzsche. Dar această tensiune creatoare este poate ceva mai complexă la noi fiindcă *sîntem la hotarele imperiilor moarte*, cum spunea un scriitor francez. *A fi român a însemnat pentru mine să trăiesc și să exprim, să valorizez acest mod de a fi pe lume.*¹⁶

Spiritul românesc ca receptacul al unei existențe între lumi s-a cumpănit temeinic în patru mari cugete: Eminescu, Brâncuși, Blaga și Eliade. Am citit și am tradus versurile din *Luceafărul*: „Tot ce a fost și ce va fi / De-a pururi față este”, chemîndu-le la un divan occidental-oriental. Interpretate printr-o metafizică occidentală putem vedea aici esența trecînd în prezență, așezarea ființei în cuvinte. Ființa este prezență, par-ousia, Anwesen. În *Samyutta Nikâya*, ne spune Eliade, pentru Buddha „nu există nici trecut nici viitor” (na tassa paccha na purattham atthi) iar în *Visuddhi Magga* trecutul și viitorul devin prezente. Eminescu are o gnomă a consistenței: „Tot ce a fost și ce va fi / E astăzi împreună”. Ființa este eternitate. Împreună este de-a pururi. Buddha, asemenea lui Hyperion, transcende eonii (kappâtito... vipumatto). Deci aceleași versuri citite sub ideile filosofiei indiene demonstrează o dublă imagine a arhetipului ființei, coexistînd originar modalitatea și consistența ființei, ca în ființa-arhetip, Trichnâ din metafizica buddhistă.

Eliade, într-o conferință despre Eminescu, din ianuarie 1950, explică eminescianitatea prin metafizica lui Shankara vorbind de două perspective: cea absolută sau transcendentă și cea relativă sau istorică.

Brâncuși spune în *Coloana fără sfîrșit* (piesa lui Eliade): „Vreau să merg dincolo de unde a ajuns Daedalus și cu grecii lui, pînă la ceea ce a fost înainte de intelect și de logică”, adică în India lui Buddha și a lui Milarepa. Gîndindu-se la Buddha, sculptorul Brâncuși întruchipat de Eliade s-a gîndit la *atman*; meditînd asupra lui Milarepa a cugetat, probabil, la aceste învățături ale eremitului: „La confusion de soi des autres réalise la cause d'autrui. / Celui qui réalisera la cause d'autrui me retrouvera. / Celui qui m'aura retrouvé sera Buddha. / Moi Buddha et disciples / Prions sans distinction d'une seule

¹⁶ Mircea Eliade, *L'Épreuve du Labyrinthe*, Entretiens avec Claude-Henri Rocquet, Pierre Belfond, Paris, 1978, p. 116—117.

prière". Chiar prețiosul autoportret *Relativement tel que moi* a fost descifrat ca psihocosmogramă mandala.

La Blaga relevăm o idee despre consistența și profunzimea sistemului, anume cum „se leagă” misterul de *Mâyâ* indiană. În *Orizont și stil* Blaga vorbește de Nagarjuna și doctrina absolutului gol, *sunyata*. Școlile gnostice ale Marelui Vehicul cunosc o stare posterioară ființei și mai subtilă decât aceasta, vidul. Cele patru gradații ale vidului sînt Vidul, Supravidul, Marele Vid și Vidul Absolut. Marele Vid este *avidya* și *maya*, gîndirea în sine, matricea arhetipurilor. Pentru Shankara, *Mâyâ* este *avidya* fără început, cea de necunoscut. Gerundivul *avidya* este sinonim cu „putere” și, după cum ne informează Ananda K. Coomaraswamy, înseamnă *mister*, adică „potențialitatea care nu poate fi cunoscută decât prin efectele sale, prin tot ceea ce este *Mâyâ*”, Observăm aici o legătură adîncă între *sunya*, *avidya*, *Putere*, *mister* și *matrice*.

Un exemplu edificator de putere de interpretare a gîndirii occidentale prin chei ale spiritualității indiene oferă Eliade însuși în *Simbolismul religios și evaluarea angoasei*, „decriptînd angoasa lumii moderne”. Transcriem aici numai cîteva din ideile demonstrației. Existențialismul occidental pare a fi introdus în Europa dialectica *Mâyâ*-ei. *A fi în lume*, *in-der-Welt-sein*, și *être en situation*, susține Eliade, aparțineau buddhismului, filosofiei Vedanta și Yoga. „Cu multe secole înaintea lui Heidegger, gîndirea indiană identificase în temporalitate dimensiunea fatală a oricărei existențe, exact cum ea presimțise înaintea lui Marx și Freud condiționarea multiplă a oricărei experiențe umane și a oricărei judecăți asupra lumii”¹⁷. Cînd Yoga și buddhismul spuneau că totul este suferință, că totul este trecere (*sarvam dukham, sarvam anityam*) sensul era anume acela al lui *Sein und Zeit*, că temporalitatea oricărei existențe umane generează în mod fatal angoasa și durerea”¹⁸. Eliade își încheie eseul cu două mari învățături asupra dialogului și comunicării între culturi („schimbarea perspectivei spirituale se traduce printr-o regenerare profundă a ființei noastre intime”) și a necesității unui nou umanism (acela prin care descoperim

¹⁷, ¹⁸ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Idées, Gallimard, Paris, 1972, pp. 69—70.

propria noastră casă ca Elsik, esența ființei proprii cercetînd *Sinele* nostru *participînd la Ființă*).

Eliade militează pentru desprovincializarea spiritului european prin infuzie de gîndire orientală. Întrebarea este aceasta : dacă Occidentul este pregătît să accepte și să înfăptuiască profeția lui Eliade, dacă noul umanism reîmprospătat prin rememorarea spiritualității neeuropene este o utopie sau ceva de ordinul realității și al realizării. Numai un exemplu ca al lui Shri Aurobindo cu *The Illuminist Cycle* care pare să nietzscheanizeze, adăugînd „cearta” pe care Eliade însuși a aplicat-o unor tineri filosofi japonezi contemporani care, în loc să adîncească propria matrice de gîndire, se occidentalizează — par să spună altceva. Alternativa în care se află ființa umană prin istoria ei universală și prin cultura sa planetară este aceasta : a) *methexis*, *participatio*, iluzia participării la Creație și Cosmos ; și aici se înscrie toată istoria fundamentalismului și, în compensație, acea simbolică înflorire „fără cauză” a rozei din *Pelerinul cherubinic* ; b) indiferența ontologică a *Ființei-Devenire* față de omnesc (pe care o putem numi indiferența ontică a Hestiei) ; gîndirea occidentală a numit acest «devino ceea ce ești» ceea ce spiritualitatea indiană a designat prin *saccitānanda* (sat, ființare, cit, conștiință, ānanda, fericire). Această indiferență ontică a Hestiei a „dictat” o întreagă răsturnare axiologică. Ne amintim dialogul dintre un german și un japonez dintr-o *Convorbire privitoare la limbă* în care Heidegger discută raportul dintre *Iro*, „culoare” și *Kouou*, „vidul”, „deschisul”, „cerul” și cel dintre *aistheton* și *noeton*. Amintim, de asemenea, și eseul lui Mircea Eliade despre *Concepția libertății în gîndirea indiană*. Fenomenologul român scrie : „Ceea ce se petrece pe pămînt, și în toată Creația, este exact contrariul a ceea ce este adevărat. Între experiența umană sau diversele nivele cosmice și *realitatea absolută*, există aceeași diferență ca între *non-esse* și *esse*, *asat* și *sat*. Drumul lui *esse* nu poate să treacă prin *non-esse*”.¹⁹ Ca o bună întrebare, gîndirea umană și spiritualitatea planetară rămîn, prin excelență, astfel deschise.

Spiritualitatea planetară trebuie să existe ca fenomen deschis căci însăși lumea în cultura arhaică cunoaște „des-

¹⁹ Mircea Eliade, *La conception de la liberté dans la pensée indienne*, L'Herne, nr. 33, 1978, p. 169.

chiderea spre o lume supraumană, lumea transcendentă a realităților absolute ; în raportul cu această realitate transumană, existența umană arhaică își primește adecvat, semnificația de existare în mod real".

Cunoașterea fundamentului original al lumii, Urgrund, a Mâyâ-el, a spiritului absolut, rememorarea primordialului „ajută omul primitiv să distingă și să rețină realul". Evenimentul original „vorbește" omului, îi înfățișează lumea ca limbaj, este izvorîtor de ființă, e sacru saturat de ființă, „obiectul devenit real și semnificativ" prin excelență. Lumea și natura arată și ascund omului arhaic misterul și supranaturalul.

Omul tradițional nu și-a formulat ontotheo-logia în limbaj teoretic, ci a intrupat în simbol, mit ori rit un sistem complex de afirmații coerente asupra lucrurilor. *Bhagavad-Gītā*, *Shamkya-karika*, *Abhidharma* ori *Tarkasamgraha* vădesc o înaltă intuiție metafizică asupra ființei, realului, existenței și inexistenței.

În *Pradjna paramita*, „Subhūti îi vorbești astfel lui Çāriputta : Dar, Çāriputta, în starea de non-gîndire, oare se găsește, oare există realitate sau non-realitate ? Çāriputta răspunde : Nici realitate, nici absența realității, o, Subhūti. — Dacă deci, o, Çāriputta, în starea de non-gîndire nu există și nu se gîndește nici realitatea, nici absența realității, nu vezi răspunsul care convine la obiecția pe care a făcut-o respectabilul Çāriputta, cînd a zis : Oare există, o gîndire care să fie o non-gîndire ? (...) Dar care este, o, Subhūti, starea de non-gîndire ? Starea de non-gîndire, reluă Subhūti, este imuabilă, o, Çāriputta, ea este indiscutabilă"²⁰.

După *Tarka-samgraha*,²¹ inexistența (*abhāva*) cunoaște patru chipuri de manifestare : inexistența anterioară (*prāgabhāva*), inexistența posterioară distrugerii totale (*pradhvamsabhāva*), inexistența absolută (*atyantābhāva*) și inexistența reciprocă (*anyonyabhava*).

După Dasgupta, negația școlii *Nyaya—Vaisesika* nu este „pură negativitate" și „nici simplă absență vidă", ci cunoașterea lui „nu este". „Inexistența anterioară, „cea

²⁰ E. Burnouf, *Introduction à l'histoire du buddhisme Indien*, ed. cit., p. 467.

²¹ *Tarka-samgraha*, 69, în *Filosofia indiană în texte*, Traducere din limba sanscrită de Sergiu Al-George, Ed. Științifică, București, pp. 204, 233—235.

posterioară distrugerii totale și cea absolută, spune un comentator, constituie inexistența relațională (*samsargabhava*), iar inexistența reciprocă — inexistența unei identități de esență (*tadatmyabhava*).²² Parmenide, poate însuși Heidegger vor fi meditat probabil îndelung asupra acestor trei mari texte.

Sartre pare a fi sesizat această precaritate ontologică în *L'Être et le Néant* căci scrie : „L'objet ne renvoie pas à l'être comme à une signification : il serait impossible, par exemple, de définir l'être comme une présence — puisque l'absence dévoile aussi l'être, puisque ne pas être là, c'est encore être”.²³

În materie de filosofie primă Occidentul va trebui să-și aproprieze unele intuiții metafizice orientale de o extraordinară profunzime și subtilitate. Dacă Occidentul va primi lecția Orientului nu se știe.

Însă, față de cultura planetară, orice adevărat secretar al spiritului trebuie să-și facă datoria : să arate *Calea deschisă*.

²² *Ibidem*.

²³ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1976, p. 15.

În orizontul Arheilor

„Archaeus este singură realitate pe lume”.

Eminescu, *Archaeus*

1. **Marele Curs al Arheului.** Marele Curs al Arheului imprimant prin pecetea eontică, exprimat pînă la ultimele fărîme ale existenței, nu pierde oglinda lui Ens și nu uită adîncea și întunecata, fumegînda prăpastie a Străfundului căci, altfel, omul ex-sistent, insul en-sistent : — Prințul Ființei — nu și-ar putea păstra temeiul firii sale ca fel-de-a-fi al Ființei.

Reamintirea Ființei investește în lume gîndul Arheului și libertatea ființei consistente ca „lăsare în pace”.

Arheul aristotelic înseamnă, mai întîi, putere avută în chip original „dintru început în sine”, „pornind din sine și în-spre sine”. Arheul îndeamnă esența să prindă ființă și hrănește preființa, învață firea, între mobilitate și repaos, să năzuiască între *esse* și *ens*. Arheul veghează săvîrșirea și desăvîrșirea, sfîrșitul lucrului și închipuirea desăvîrșit atotcuprinzătoare. Și niciodată nu rămîne în existent, îi vezi doar sufletul și obrazul. Căci e trecere fără stare. „Arché-ul, spune Heidegger în *Die Physis bei Aristoteles*, nu este nimic altceva decît punctul de pornire al unui șoc care, apoi, va expulza ceea ce este supus șocului pentru a și-l abandona lui însuși. Dimpotrivă, ceea ce este determinat prin *physis* nu numai că rămîne, în mișcarea sa, după sine, ci, desfășurîndu-se în conformitate cu mobilitatea (*metabolé*), el se reîntoarce chiar în el însuși”.¹

„Situația esențială la care Aristotel face aluzie aici, continuă Heidegger, o putem clarifica prin exemplul gîndit în sens restrîns («plantele») : «planta», germinînd, crește

¹ Martin Heidegger, *Die Physis bei Aristoteles*, în *Questions*, II, ed. cit., trad. François, Fédier, p. 202.

și se desfășoară în deschis, se reîntoarce în același timp în rădăcinile sale pe care ea le închise în închis — luându-și astfel starea.² Aristotel, ca fiu de medic, va utiliza în terminologia gândirii sale cuvinte preluate din «practica» medicală precum : *tatreysis*, însemnând „medicina ca *techne*” și *hygiastis*, adică „vindecarea ca *physis*”.³ Pentru *arché* aceste două mișcări sînt adevărate. „Medicul» posedă *archéul* vindecării, *en heauto*, în el, și nu *kath' hauton*, adică nu în conformitate cu el însuși... Ființa-medic nu este *archéul* vindecării ci mai de grabă ființa-om, și aceea, numai în măsura în care omul este un *zoon*, vieteate”.⁴ În corolar, Heidegger spune că medicul trebuie să aibă *archeul* medicinei în el și «a-fi-medic» înseamnă a stăpîni acea *techne* care cunoaște determinantul necesar al sfîrșitului și al săvîrșirii. Aceasta ni se pare a fi, „pagina” care a generat teosofia paracelsistă a lui *archeus*.

În dicționarul alcătuit pentru terminologia lui Paracelsus: de către Rachi le Baillif și Edelphi Medici, *Archeus* este : „vis est producens res ex Illiaster, et dispensator omnium rerum,” adică producătorul lucrului din Ylliaster și separatorul tuturor lucrurilor. Ylliaster (format din *hyle*, materie, și *astrum*, astru) este elementul unic, marele Mister, *Mysterium magnum*. Ca separator, *Archeus* favorizează multiplicitatea pornită din Unu, descrisă în *Philosophia ad Athenienses*. Ideea de *Archeus* a apărut în gîndirea speculativă a lui Paracelsus citind *Metafizica* lui Aristotel căci *arché-ul* aristotelic ca putere cinetică și generatoare trece în Paracelsus în *Archeus* ca principiu al vieții, suflet al lumii, separator al lucrurilor și dictator al umorilor transcendente. *Arheul* este principiul ființei, al devenirii și al cunoașterii în Aristotel și principiul vieții în Paracelsus. *Arché-ul* lui Paracelsus este, ne asigură Pagel, *archaeus* sau „ousia” — unicul temei al ființei, „the unique basis of all Being”.⁵ Nu este lipsită de importanță apropierea făcută de Pagel (în *The Speculative Basis of*

² Ibidem.

³ Idem, p. 203—204.

⁴ Idem, p. 204.

⁵ Walter Pagel, *Paracelsus. An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*, Basel, New York, S. Karger, 1958, p. 84—85. Pagel trimite la E. O. v. Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, Berlin, 1919, vol. I, p. 146.

Modern Pathology) și de Friedmann (în *Leibniz et Spinoza*) între Monada lui Leibnitz și Archeii lui van Helmont. Ousia a devenit substantia și monada lui Leibnitz este substantia, entelechia actuală și principium verae Unitatis după cum îi scria filosoful. „Monadologiei” lui Vol-der. (Prin filosofia arabă, a scolasticului Salomon ibn Gebirol se „transmută” materia prima ca arché — „Beginning” și ousia — „Being”).⁶

Din Paracelsus, van Helmont va dezvolta în *Ortus Medicinae id est initia Physicae inaudita* un spiritualism al unui Archeus faber în care archeul vital este subsistența seminței. Un „archeus vocatur” conține „generatio- rum et seminum foecunditatem” fiind „causa efficiens interna”. Capitolul *Archeus faber* conține, în *Ortus medi- cinae*, următoarele nouă subcapitole⁷: 1. Archeus est causa efficiens. 2. Qualis in seminibus. 3. Proprietates, et diffe- rentiam eiusdem. 4. Compositio aura genialis. 5. Nativitas idearum seminalium. 6. Vestis seminalis Archei. 7. Hospi- tia, cum curatioribus designata femini. 8. Syzygia astro- rum imitata in seminibus. 9. Primum mobile non habet vicariatum in viro.

Deci Archeus est causa efficiens. În *Metafizica*⁸ lui Aristotel există cunoscutele patru specii de cauză (aition): *kypokeimenon* — cauza materială, *to ti en einai* — cauza formală, *arche tes metaboles* — cauza eficientă și *oy he- neka* sau cauza finală. Toate cauzele sînt recunoscute ca temeiuri, *archai*. Observăm că archeul teosofului van Hel- mont înțeles drept causa efficiens este *arche tes metabo- les*; iar archeul lui Paracelsus pe care, ca medic, îl avea în el, după vorba lui Aristotel, îl clarifica în exemplul «plantei» care crește și se desfășoară în deschis în confor- mitate cu mobilitatea (*metabole*, care îl face pe arché să se reîntoarcă în el însuși). Se știe influența enormă pe care a avut-o van Helmont în *Sacro-sanctae Scientiae indepin- gibilis Imago* a lui Cantemir. În capitolul XI al metafizi- cii⁹ sale Cantemir definește archeul ca *tò'enormon*, —

⁶ Pagel, *op. cit.*, p. 229.

⁷ v. Ioane Baptista van Helmont, *Ortus Medicinae id est initia Physicae inaudita, Progressus medicinae novus, in morborum ul- tionem, ad vitam longam*, Amsterdam, 1652.

⁸ *Metafizica*, Δ 2, 11013b, 16 sq.

⁹ Dimitrie Cantemir, *Metafizica*, trad. de N. Locusteanu, București, 1928, p. 73.

archeus fiind „artizanal spețelor, sprijinul și propagatorul semințelor care este ascuns în nucleul intim, așezat în centrul seminței”.¹⁰ Alături de acest arheu seminal care este un fel de vector material al specificității, principiul individuației la Leibniz și haecceitas la Duns Scot, mutatis mutantur, dăm peste archeul pământesc „distribuit diferit în diferite locuri și dotat cu o forță specială și cu facultate proprie, devenind săltăreț îndată ce primi o umoare elementală, fiecare părticică dintre ei să acopere speța proprie sieși.”¹¹ Produsele acestei forțe arheale încep apoi să vehiculeze în conformitate cu „învîrtirea” din intervalul temporal acordat de principiu. Archeul pământesc devenit „săltăreț” ne poate aminti — într-o coincidență de fantezie — de acel *punctum saliens* „dizbrăcat de timp și spațiu” din *Archaeus*. Căci aceasta este soarta arheului: el sare din specie în specie, din gând în gând, din vis în vis, promite că se instalează, dar rămînerea lui este o plecare mai departe.

În a cincea zi a genezei cantemirești apar, pe lângă arheii specifici, și arheii locali. „În a cincea zi, scrie cu o libertate de imaginație rar întâlnită Cantemir, văzui că arheii aquatici, adevărat fermentul care fusese incredințat pămîntului cu patru zile mai înainte și care stătuse atîtea zile ca într-un fel de somn, sunt acum excitați ca să producă speciile viețuitoarelor de apă și sburătoarelor.”¹² Căci „prin coagularea aceleiași ape, forța fermentală din arheii predestinați ei produse genurile de reptile precum și speciile din apă, iar în aer pe cele sburătoare, care apoi odată primite, printr-o dispozițiune naturală, adică printr-o evoluție a arheilor specifici, au primit ordinul să se propage neconținut.”¹³ Așadar arheii lui Cantemir sînt predestinați să se propage. Coagularea apei este *aquaster* care în regiunea celestă e esența apei, iar în speculația lui Paracelsus are „puterea dinamică de a întemeia și crea”; coagularea apei este în lumea temporală, în lumea decăzută, *yliaster*ul devenit cagastic. Însăși separația elementelor, a viețuitoarelor, a genurilor și speciilor este rezultatul decăderii lumii. Arheii și fermentii se diferen-

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Idem*, p. 73—74.

¹² *Idem*, p. 82.

¹³ *Idem*, p. 82—83.

țiază prin faptul că „fermenții primesc din afară puterea de mișcare indiferentă și primitoare de căldură, iar puterea succitativă o au în sine, pe cînd arheii mișcați de puterea fermentilor au primit ordinul să specifice figurile lucrurilor și să le păstreze neschimbate pînă la sfîrșitul perioadei dinainte determinate.”¹⁴ Există în Cantemir o extraordinară imagine a arheului mort: „din arheul mort în cele particulare (s.n.) rămîne un ferment local, care isvorește încontinuu, prin mijlocirea și mișcarea căruia se cheamă la viață vegetalele și unele animale din fundul pămîntului...”¹⁵. După adevărul științei sacrosancte viețuitoarele își păstrează arheii neatinși diferind numai prin arheul al doilea.

Capitolul XVII cuprinde demonstrația prin care „binecuvîntarea divină” conferă arheilor lucrurilor forma existenței proprii conducîndu-i la perfecțiune; această activitate probează „că forma nouă a oricărui lucru este o creatură.”¹⁶ Glasul științei sacrosancte „a orînduit printr-un fir continuu și neîntrerupt ca arheii lucrurilor să primească forme perfecte și să le imprime apei simple și pure așa ca să formeze ceva inerent cu cel pus în el, conform cu o determinare periodică — pe care Platonicii strîmb au numit-o *idee*, — și i-a dăruit și i-a întărit ca în lucrarea lor să fie neobosiți și neosteniți, cu depline puteri. De unde se observă foarte bine că arheii pot desăvîrși formele, dar nu pot fi cauza lor.”¹⁷ Înțelesul arheului lucrului este unul de perfectare, de pre-facere, de imprimare; această perfecțiune poate fi *entelechia* lui van Helmont și Leibnitz, ori, poate, *autarkeia* din *Monadologia* lui Leibnitz. Într-un fel, formele „perfecte” pe care trebuie să le imprime arheii lucrurilor țin mai mult de *energeia* aristotelică decît de *idea* platonică. De aceea spune glasul tainicei științe că „arheii pot desăvîrși formele dar nu pot fi cauza lor”. Dacă traducem arheul prin *arché*, desăvîrșirea prin *enteles*, forma prin *eidos* și

¹⁴ *Idem*, p. 83.

¹⁵ *Idem*, p. 83—84.

¹⁶ *Idem*, p. 86.

¹⁷ *Idem*, p. 86—87. Cantemir scrie mai departe că, în „cartea despre viață”, va demonstra că „orice produs al naturii provine, în ceea ce privește dependența (id est apa este principiul, *arché*-ul, cauza, (n.n.)); în ceea ce privește impulsunea, din fermentul local; în ceea ce privește speța, din arheu” (p. 87).

cauza prin *aition* vom schița ceva din adîncimea obscură a acestei propoziții din *Sacro-sanctae scientiae indepingibilis Imago*.

În capitolul XVIII, în care sînt combătute „principiile lucrurilor naturale transmise de Aristotel,”¹⁸ citim o imagine a soarelui ca «*semen entis*»: „razele solare în mod egal și prin sine sînt sprijinul sufletului vieții și protectoarele arheilor specifici...”¹⁹.

Fundamental rămîne discursul lui Cantemir din capitolul *Despre viață. Despre quadrupla formă a lucrurilor*²⁰: „precum durată precisă sau determinantul act al existenței și al firii este, spune filosoful, mai unit cu lucrurile decît sînt ele cu dînsul...” *Ens est tempus*,²¹ spune Cantemir și forma este *tò esse* sau „viața lucrului”. Glasul metafizicianului ne pune în fața minții „oglină enigmatică”, anume aceea care arată că „subiectul material al tuturor corpurilor sublunare (...) este apa cu ajutorul forței fermentilor specifici și al organului arheilor pentru a primi forma...”²² Subiectul este *subjectum*, înțelesul medieval al lui *hypokeimenon*, „ipochimen” pe care Cantemir, în scara filosofică ce precedă *Istoria ieroglifică*, îl definește drept „lucrul ce dzace supt altul, ca cum iaste materia supt formă, linia supt văpsală”. «Ipochemenul» este himera filosofilor fiindcă, întreabă autorul *Istoriei*, „cine poate macar cu mintea doă firi într-un ipochimen cuprinde?”.

Firea în lucruri este așezată de «socoteală», id est rațiune, și întîmplările trec deasupra «ipochimenului», „nici cum ființa-i stricînd”. Avem, așadar, înțelesul grecesc în *Istoria ieroglifică*, *hypokeimenon* și pe cel latinesc de *subjectum* în *Sacro-sanctae Scientiae*. Cantemir cunoaște bine subiacența și substanța vieții particulare a lucrurilor care „trebuie cerută de la viața Universală”.²³

Metafizica lui Cantemir înfățișează patru forme ale lucrurilor. Prima formă este „mută și curat obscură” pu-

¹⁸ *Idem*, p. 88.

¹⁹ *Idem*, p. 89.

²⁰ *Idem*, p. 254—289.

²¹ Ms. latin 76. *Sacro-sanctae scientiae...*, IV, 17. În *Metafizica*, p. 247.

²² *Idem*, p. 268—269. Cf. *infra*: „orice formă nu este decît «a fi» sau viața lucrului”. „A fi” este în original *tò esse*.

²³ *Idem*, p. 269.

tind fi exemplificată prin stincă, piatră, metal etc. La acestea se adaugă „oasele, lemnele uscate și toate cele ce prin artă sunt reduse la o formă specifică”, numită formă esențială.²⁴

A doua formă este adăpostită în semințele lucrurilor care „prin forța fermentilor se transmută în specia sa, de unde se pare că-și ia creșterea și Începutul arheului vital”²⁵; aceasta este forma vitală.

A treia formă a lucrurilor este forma substanțială trăitoare, mișcătoare și senzitivă, însă nesubstanțială permanentă. Substanța creată, esența secundă este a patra formă a lucrurilor care „poartă în mod expres imaginea formei universale și este constituită și fixată în infinitul duratei.”²⁶ Prin intelectul pur, spune Cantemir, „vei filosofa în viitor mai divin și mai sfânt despre cele ce se întâmplă în viețile lucrurilor.”²⁷ Pentru Cantemir există o „viață a lumii” care este *viață mortală și moartea vitală*, „autoarea și diriguitorul poftelor de moarte aducătoare.”²⁸ Există și o „*viață a omului exterior*” care este forma cadaverică sau trupească, „senzitivă, animalică, brutală, neregulată, stăpinită de poftă, supusă patimilor, sănătoasă, bolnavă, robustă, lincedă, tare, slabă, lungă, scurtă, alunecoasă, trecătoare, fericită, muritoare, anihilabilă și în fine precum ne învață știința sacră, lumească și vitală lege diabolică pentru tirani, contrară celor buni, doritoare de rău și dușmană lui Dumnezeu.”²⁹ Viața omului exterior este conjugarea individuală la viața lumii. Existența omului exterior este o ex-sistență, este o așezare a lui în afara centrului existențial care este Marele Maiestru. Omul, ca *animal rationale*, ca muritor, cunoaște și o formă interioară care este „substanță formală, creatură imaterială, duh intelectual.”³⁰ Subsistența formei interioare a omului este detectabilă la înșii cu „mintea întreagă”: „Căci cine — întreabă Glasul metafizic al Științei tainice — dintre cei cu mintea întreagă se va îndoi că pe toate creaturile le întrece și le depășește nu numai prin

²⁴ *Idem*, p. 270.

²⁵ *Idem*, p. 271.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Idem*, p. 272.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Idem*, p. 273.

³⁰ *Idem*, p. 274.

misterul creațiunii și al conservării grației, dar în fine și prin autotipica maiestate a Chipului?³¹ De definirea substanței spirituale prin misterul Marelui Maiestru și de enigma tipologică a Chipului s-ar interesa și sufletul metafizic al lui Blaga sau al lui Soloviev. „Omul este, spune Cantemir, Creatura trăind în corp prin sufletul nemuritor, pecetluită după Grația lui Dumnezeu în urma luminii și după Chipul primului model al Cuvintului.”³² În gândul metafizic al lui Cantemir „lumea a fost creată de înțelepciune Divină și (...) toate creaturile au primit începutul lui «a fi» al lor.”³³ Ens-ul suprem a proiectat „în infinitul său Timp al eternității din «nimic» privativ (iar nu din cel negativ) (...) — toate cele văzute și nevăzute.”³⁴ În Dumnezeu perfect, înțeles ca substanță autarhică, o entelehie în fond, nu există, spune Cantemir «nimic», «nu», «negat», «lipsit», ci numai *privatio Existentialium*, privațiunea Existențelor, *Natura naturarum*, Firea firilor și „existența naturală și esențială a lor.”³⁵ Omul este, așadar, ființa creată, *ens creatum* din substanța secundă, *deutera ousia*. Schema căderii de-a fi ar fi, așadar, aceasta: Marele Maestru — *prote ousia* — *idea* — *hypokeimenon* care se transmută în *sub-jectum*. *Subjectum*-ul, ca enigmă a filosofilor, desparte actualitatea în omul exterior și realul sau viața lumii. Esența vieții lumii este realitatea care se obține în următorul chip: Marele Maiestru este creator și omul exterior este *ens creatum*. Creatura stă sub pecetea eontică a bunăvoinței ființei supreme, fiind instituită după *eidos*-ul prototipului *Logos*-ului.

Notă. Între cuvintele „eontice” răsădite de gândirea lui Cantemir prin *Sacro-sanctae Scientiae indepingibilis Imago* în grădina gândirii speculative este însuși cuvântul *archeus*. Archeul ca *tò énormon*, cel ce dă consistență substanței, artizanul specitelor, *specierum faber*, inima fiindului sălășluind în animal, vegetal, pămîntesc, metalic, în specii, figuri și forme, grație puterii

³¹ *Idem*, p. 275.

³² *Idem*, p. 277.

³³ *Idem*, p. 329.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

sale arheale, *potentia archaealis*. Acel ceva care „îșnește” întru ceva, „se aruncă” în ceva. În partea a II-a, capitolul II a manuscrisului latin 76, Cantemir scrie :

„Eadem tertia de Archeus creatur, definitur, et modus productarum specierum vegetativarum praefiguratur.

Caeterum, vidi, virtutem illam glorificam, facultatem quandam, veluti farinae fermentum, in terram virginem incipientem quo concepto intra se fervere atque ebulliens per totam terrae masam distribuebatur. Igitur efficacia praefatae virtutis, *tò enormon* aut archeus specierum faber, seminum fautor, atque propagator extitit qui in intimo nucleo conditus, centraliter in semine collocatus, et extrinsecus, in animalibus quidem, spumosa materia, obductus, et circumseptus, in vegetativis autem, crasiori, spissiorique nucleo et siliqua incrustatus, sopitus est. Tandem terrenus archeus, in diversis locis, diverse distributus ac elementalem suscepit humorem, lascivians quis libet. eorum ad sibi propriam ob umbrandam speciem, resultavit itaque humorem purum, simplicem, hoc est, adquam liquidam, fluidam, atque elementalem, (creatrice semper cooperante virtute) in substantias solidas concretas, atque specialiter vegetativas, hoc est, in species, figuras atque formas herbarum, lignorum, simul atque metallorum, transformatio, ac deinceps quodlibet, modo creativo, productum, archealis illius potentiae particeps factum, juxta determinata durationis propriae periodum, gyrationem percurrere suam aggressum est. Itaque omnia genera atque species vegetativorum, continua, atque indefatigata propagativa facultate, superficiem occupaverunt terrae.” *„În aceeași a treia zi se creează Archeus, se delimitează și se prefigurează modul spețelor produselor vegetale. În fine văzui că forța aceea glorifică, un fel de facultate în chipul unui ferment de făină, că se aruncă în pământul virgin, și el fiind primit, produce o fierbere, o clocotire și e distribuit în toată masa pământului. Așadar, prin influența zisei forțe, se creează *tò enormon* sau archeus, artizanul spețelor, sprijinul și propagatorul semințelor, care este ascuns în nucleul intim, așezat în centrul seminței și introdus de afară și impresurat în animale ca o materie spumoasă, iar în vegetale doarme încrustat într-un nucleu mai gros și mai des. În fine, archeul pământesc distribuit diferit în diferite locuri și dotat cu o forță specială și cu o facultate proprie, devenind săltăreț îndată ce primi o umoare elementală, fiecare părticică dintre ei sări să acopere speța proprie sieși. Așadar el transformă umoarea pură, simplă*

— adică apa lichidă, fluidă și elementală, creatoare întotdeauna prin ajutorul forței, — în substanțe solide, concrete și în special vegetale, adică în specii, figuri și forme de ierburi, de lemne, precum și de metale. Apoi cele produse în mod creativ participând la acea putere arheală, încep să parcurgă învîrtirea conform cu perioada determinată a duratei proprii. Așadar toate genurile și speciile de vegetale ocupară suprafața pămîntului, facultatea de propagare fiind continuă și neobosită." (trad. N. Locusteanu, loc. cit., p. 73—74).

2. Concilierea eontică. Flița ca *Survenire ce descoperă* și fiindul ca *Sosire ce se adăpostește* „se împlinesc, spune Heidegger în *Identität und Differenz*, ca fiind astfel diferite, prin virtutea Identicului, a Dimensiunii.”³⁶ Dimensiunea, măsură a lumii și a lucrului, este tendința un-doirii în care se desfășoară jocul Survenirii și al Sosirii. „Diferența ființei și a fiindului, înțeleasă ca Dimensiune a Survenirii și a Sosirii este *Concilierea, descoperitoare și adăpostitoare*, a uneia și a alteia. În Conciliere predomină lămurirea a ceea ce se închide și se învâluie; și prin această predominanță prin care Survenirea și Sosirea sînt totodată îndepărtate una de alta și apropiate una de alta.”³⁷ Concilierea Survenirii și Sosirii, înțeleasă ca *Austrag*, poate fi gîndită ca de-venire căci, la originea sa, cuvîntul *de-venio* înscamnă o venire de sus în jos, „o devenire întru generație și corupție, adică întru pieire, cum spuneau anticii, apoi trece la moderni întru devenire; (...) și este devenirea căreia îi poate reveni „căderea”, adică demnitatea de a institui ființa.”³⁸ Cuvîntul românesc „cădere” poate institui o întreagă metafizică. Prin căderea de-a fi el arată devenirile elementului și ale ființei, sosirea lui Ens în ins, poate proiecta devenirile întru pieire; el poate aduce un spor de lumină asupra un-doirii conciliante din sinul ființei; prin a-fi-între poate da seamă atît de survenire și sosire, de început și lăsarea în pace a lucrurilor, de arheu și libertate, toate

³⁶ Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, în *Questions*, I, trad. André Préau, p. 299.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească*, ed. ult., art. *Se cade, nu se cade*.

ca reminiscență a ființei. Căderea de-a fi este pentru însul existențial o promisiune de investire în-spre ființă, căci căderea de-a fi a ființei individuale este esența sa — o reîntoarcere în-spre Ens. „În lume, spune undeva Cante-mir, într-aceasta, lucrurile timplătoare cum vor veni și cum vor cădea, nime dintre muritori deplin și cum sînt cu mintea a le cuprinde toate, nici vreo-dănaoară cineva rădăcina adevărului pentru cele fiitoare, afară din tot pre-pusul, cu socoteala a atinge sau vădzut“.

Cantemir vroia să spună lucrurile (*entia*) cad în timp și mintea nu poate cuprinde rădăcina adevărului celor viitoare căci rațiunea nu poate atinge ori vedea cele ce sînt decît prin sub-poziție, adică pre-pusul lui Cante-mir. În *Istoria ieroglifică* el scrie : „*Firianul firii a urma să cadă*“ ; această propoziție trebuie înțeleasă, în rațiunea ei metafizică, astfel : ex-sistentul, însul firesc, copartici-pînd la firea ce este *physis* (pro-venind din *arché*) este pro-iect al căderii de-a fi.

În Eminescu, de asemenea, găsim aceste memorabile întrupări ale căderii : „Se poate ca bolta de sus să se spargă, / Să cadă nimicul cu noaptea lui largă“. Ce vrea să spună Eminescu punînd nimicul sub încercarea căderii ? Este căderea acelui nimic privativ care își pune amprenta pe lumina lumii prin suflul Preagolului său ? Sau este o imagine a căderii de-a fi ca devenire ? Emi-nescu a imaginat și o reîntoarcere în nimicul în care reîncepe eterna pace : „Și în noaptea neființei totul cade, totul tace, / Căci în sine împăcată reîncep-eterna pace“. Reîntoarcerea în sinea împăcată unde pare că reîncepe pacea eternă are înțelesul enigmatic al reîntoarcerii în liniștea arheului. Mai exact spus ar fi, poate, «în absența arheului», acel *abis* veșnic căutat de gîndul filosofic, după vorba lui Schelling.

3. Arheul lumii. Arheul care începe lumea este, pentru Eminescu, „bucata de lut—eternă aceeași“ :

„Pentru aș închipui carevâ metaforic lumea ar putea să iee o bucată de lut — eternă aceeași, care prin urmare nu cunoaște timp — și să-i dea cele feliurite forme, când una, când alta, când așa, când așa. Lutul rămîne'n orce cas acelaș. Dac'acuma mai nici că acest lut este reul, ne-

dreptul pozitiv, se'nțelege și tot binele și toată dreptatea va consista numai în forme și nu în capriciul lor, adică în relațiunea unei față cu cea laltă". (Ms. 2285, f. 126).

Această metaforă a lutului există în limba *Bhāgavad-gitei* în faimosul exemplu ar argilei prin care Shankara ne învață indescriptibilitatea, inexplicabilitatea realității și, pentru cei care vor să vadă esența lucrurilor, necesitatea „simplei eliminări a irealului (numele și forma) asociat realului”³⁹. Eliminarea numelui și formei, într-un cuvânt *namarupa*, ar fi vrut să-i ceară Domnul lumii toate lui Hyperion :

„Hyperion ce în genuni
Atârni c'o lume'ntreagă,
Cu-asemeni semne și minuni
Ființa-mi nu se leagă”

La Eminescu semnele sînt „ireale” tocmai pentru că n-au chip și nume, numai în această situație metafizică Ființa nu se poate pune în acord cu irealele indescriptibile, fără existență. Semnele cerute de Hyperion sînt arhei fără noroc de întruchipare căci stau sub haina neființării încă. În *Bhāgavad-gita* neființa n-are existență, ființa nu înce-tează niciodată să existe :

*nasato vidyate bhavo
nabhavo vidyate satah*⁴⁰

se spune în „Yoga discriminării”. Domnul lumii nu poate intra în conjuncție cu neființa. Demnă de dezvăluit este în aceste versuri imaginea lumii. Într-o variantă lumea atîrnă în *abis* („Hyperion ce în genuni / Atârni c'o lume'ntreagă”) apoi apare din străfunduri („Hyperion ce din genuni / Răsai c'o'ntreagă lume”). Să lăsăm departe lumea care se ține cum poate în genune și să cercetăm răsărirea lumii din fondul abisal. Răsărirea este o ridicare, din temelie, un început, Lumea se ridică în aurora ei, aurora guvernînd fizica lumii. Aurora începutului traduce în veș-mintele vorbirii arheul. Răsăritul lumii ca încercare a

³⁹ v. Swāmi Siddheswarānanda, *L'Intuition métaphysique. Commentaires sur la Bhagavadgita*, Dervy-Livre, Paris, 1977.

⁴⁰ *Bhagavad-gita*, II, 16. În trad. lui Sergiu Al-George, *Filosofia indiană în texte*, ed. clt., p. 46 : „Nu există existență pentru Neființă și nici nonexistență pentru Ființă”.

spiritului de înființare este arheul lumii în reîntoarcere la unic și identic numită în povestea metafizică *Archaeus*, „un nou asalt spre ceruri”. *Archaeus*, ca transcendență contemplativă, este, asemenea Eternei Reîntoarceri nietzscheene, identicul, el fiind, în consistența lui, „unul și același princip de viață ce încolțește în mii de mii de flori”, „unul și același punctum saliens care apare în mii de oameni”. Contemplația identicului este întruchipată ca „tu ești Aceasta” în *Tat twam asi*, *Impărat și proletar*, *Avatarii faraonului Tla* și *Eminescu o putea găsi în Chandogya-Upnishad* ori în Schopenhauer cel ce crede în descifrarea adevăratei *Signatura rerum* prin intuiție contemplativă pură. În lucruri el vede voința identică în toate, tinzând spre o ținută identică — viața și existența : „...in allen Wesen der Eine und selbe, überall das Selbe will, was eben als Leben, als Daseyn“...⁴¹. „Sollten wir aber dem Betrachter den Aufschluss über ihr inneres Wesen — continuă Schopenhauer — auch für die Reflexion und in Einem Worte mittheilen ; so würden wir am besten jene Sanskrit-Formel, die in den heiligen Büchern der Hindu so oft vorkommt und *Mahavakya*, d.h. das grosse Wort, genannt wird, dazu gebrauchen können : «*Tat twam asi*», das heisst ; «dieses Lebende bist du»“.⁴²

O îmbogățire occidentală a ființării identicului o pot da *spirala vieții* și „spiritul zeilor” din cunoscutele *Figura Mundi* și *Figura Hominis* din „*Philosophia Mystica*”. De asemenea, cunoașterea prin identic este prezentă în *Studium universale* al lui Weigel⁴³.

⁴¹ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, ed. cit., p. 299 : „...această voință, una și identică în toate ființele nu tinde peste tot decât la un singur sfârșit care este obiectivarea în viață și în existență...”.

⁴² A. Schopenhauer, *op. cit.*, p. 299 : „Dacă ar trebui să dau contemplatorului o explicație concisă și sugestivă despre esența intimă a tuturor acestor ființe, nu aș putea proceda mai bine decât alegând o formulă sanscrită care revine foarte adesea în cărțile hindușilor și care se numește *Mahavakya*, marele cuvânt, «*Tat twam asi*», adică «acest viețuitor ești tu». O traducere a întregului pasaj a dat Malorescu ; D. Murărașu citează frg. din Schopenhauer în notele la poezia lui Eminescu *Tat twam asi*, în M. Eminescu, *Poezii*, III, Editura Minerva, București, 1972, p. 220—221.

⁴³ V. Weigel, *Studium universale*, III, apud A. Koyré *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI-e siècle allemand*. Idées, Gallimard, Paris, 1971, p. 157. Cf. super.

Semn al intuiției contemplative a eului identic, geniul lui Eminescu dictează, sub pecetea spiritului eontic, aceleași vorbe moșneagului din *Archaeus* care mi-au părut a semăna mult cu spirala vieții care a cuprins Figura Mundi și Figura Hominis : „In fiecare om se-ncearcă spiritul Universului, se opintește din nou, răsare ca o nouă rază din aceeași apă, oarecum un nou asalt spre ceruri“. Acest „spirit al Universului“, *Weltgeist*, în fragmentul din ms. 2262, îl personifică *Archaeus* ca spirit al lumii.

Eminescu a meditat asupra eului ca „suflet al lumii“ — și în *Mira* (V, 3) gîndește că „lumea fără Eu nu are existență“. Înțelegem că lumea este *re-praesentatio* a eului și că eul, ca în Fichte, este fundamentul lumii. Adică eul este, în felul lui *propriu*, arheu al lumii.

Raporturile dintre Eu, arheu, lume sînt deschise. Eul eminescian își apropiază lumea, acordîndu-i „existență“ proprie prin intuiție originară — „în fundul cugetării unui om“, după învățătura din *Archaeus*, prin *Anschauung* aprioric după *Critica rațiunii pure*, intuiția rămînînd la rîndul ei fondată în eul cugetător.

Aproprierea arheului lumii este în fond o onto-logie arhetipală ; văzînd în acest sens cum sensibilizează la identic pecetea eontică în *Chandogya-Upanishad* și Paracelsus, are dreptate Eminescu atunci cînd proclamă că „într-adevăr în fiecare organism omenesc sunt potentia coardele omenirei întregi“. Mai mult : „Este același om care trăiește în toți“.

Basmul bucății de lut — eternă aceeași — rămîne mitul propriu al lumii. Iar povestea cu arheul lumii vestește ceva esențial despre lutul care „remăne'n orce cas acelaș“.

4. Facerile și desfacerile arheului. Cînd poezia profundă ajunge vîrf al contemplației abisale traducînd metafizica străfundurilor-fără-fund, gîndul adînc al lui Eminescu cheamă memoria identității : „...și te trezești față c-o operă care ți se pare că fuge dinaintea ochilor, c-ai privi-o cu binoclul întors... ș-ai vedea departe, departe, în fundul cugetării unui om ceva straniu ce pari a nu pricepe bine...“⁴⁴ Gîndul adînc al unui om „uitase“ natura normală a ceea ce este omenesc și „departele“ temeiului

⁴⁴ *Archaeus*, ms. 2287, f. 70.

său ce-i *Un, un-ic, un-itate*. Eminescu gîndește, aici, unicitatea posibilității, a lui „pretutîndeni în nemărginire”. E însuși temelul ființei *unui* om. Este aici contemplarea nemărginită a departelui. Tot *Archaeus* (variantea parțială din ms. 2287) ne pune la dispoziție o contemplare fragedă a sufletului în intimitatea lui esențială, de „spectator” unic. Spectatorul unic este cel ce vede prin sine însuși, cel ce are intuiția „totului tot”, care devine aproapele ce se reîntoarce în intuiția eului-identice — precum sufletul însuși : „...toată opera s-apropie vădit cînd ai privi în sticla [binoclului, n.n.] așezată normal la ochi — ea s-apropie așa încît toată scena ți s-așază-n cap ș-auzi opera urlîndu-ți în craniul deșert (...), cu tot. Cum va fi arătînd capul unui om care are o operă ori o dramă, cu oamenii ei costumați, cu lumina de lampe, cu pînzările zugrăvite, cu totulul tot, în capul lui... Un teatru întreg la care sufletul lui, ghemuit într-un colț al salei, e singurul spectator”.⁴⁵ Pliul contemplării nemărginite și intime întru apartenență se întemeiază ca *arché* — *Archaeus*-prezență („tot ce este întotdeauna de față în acest moment”), ca *Archaeus*-ființă („*Ce este*”), ca *Archaeus*-fundament („acelaș princip de viață”), ca *Archaeus*-unic și identice („unul și acelaș punctum saliens care apare în mii de oameni, dizbrăcat de timp și spațiu”). Alăturăm acestor întruchipări eminesciene ale lui *Archaeus* cîteva horetii din cărțile lui Paracelsus. În *Ursprung*, (IV, 4), toate lucrurile au un *Archaeus* :

„Dann alle ding sind dahin beschaffen, das sie haben ihren eigenen Archeum, durch den sie bracht werden auff das höchst.”⁴⁶

„*Arché*” ca *ousia* — Ordonator al ființei este *Archeus Director* în *Liber Meteoror*, 4 : „Solche Kräfte ist Archeus, d'ordiniert alle Ding in sein Wesen.”⁴⁷

În fiecare om zace ceva identice care are ca idee anatomia arheului, zice *Fragmenta Anatomiae Theophrasti* :

⁴⁵ *Archaeus*, ms. 2287, f. 70. În Eminescu, *Opere*, VII, ed. cit., p. 284.

⁴⁶ Cităm apud Walter Pagel, *Paracelsus...*, ed. cit., p. 106 : „Atunci toate lucrurile sînt de așa natură încît au propriul lor *Archeus* prin care sînt aduse la punctul lor suprem”.

⁴⁷ *Ibidem* : „Astfel de forță este *Archeus* care ordonează toate lucrurile în ființa sa”.

„Anatomia Archēi ist die Anatomey des Lebens, wie sie im Menschen ligt in einem jeglichen Glied und hebt an da die Anatomie Idechtri aufhort, id est quando Vita infunditur.“⁴⁸

Misterul vieții care se revarsă este o enigmă ținând de *Mysterium Magnum*, „centrul increat al lumii din care izvorăște totul; germenul care ascunde în el toate posibilitățile ce vor fi realizate mai târziu și care, virtualiter, în putința lor adăpostesc, ascuns (...)“ ceea ce numai *Archeus separator* va dezvălui în *Philosophia ad Athenienses*: „Also ist *Mysterium Magnum* ungeschaffen von dem höchsten Künstler zubereitet... auss dem *Mysterio Increato* alle andere tödtliche seindt entsprengen und gewachsen.“ (§ 7 și 10).⁴⁹ „Am anfang aller gebierung, ist Gewesen die Gebiererin und Erzeugerin *Separatio* dann *separatio* der Philosophie das grösste Wunder ist.“ (§ 9).⁵⁰

Archeus ca *Separator*, zice Paracelsus, este cel mai mare mister al vieții. Decupăm, acum, din *Archaeus* un text „corupt“ prin Kabbala, Plotin, Cusanus, Pico della Mirandola, Ficino, Giordano Bruno, Jakob Boëhme, Lullus, Villanova, Agrippa de Nettesheym pînă în realismul magic cînd „atelierul lui *Archeus*“ „aparținînd“ lui Novalis „devine“ al lui Eminescu: „Cîtă bogăție de viață, costume, oameni, aranjament, pasiuni în cîteva foi terfelite în care zăcea învăluit *Archaeus*. Ei bine, privește viața ca o comedie — cine-o aranjează? Privește omul ca o mașină — cine-o ține?“⁵¹ (în *Ein ander Erklärung der gantzen Astronomie*, Paracelsus vorbește și el de o *Ma-*

⁴⁸ *Ibidem*: „Anatomia Archēi este anatomia vieții așa cum se află ea în om, în fiecare membru, și începe acolo unde se sfîrșește Anatomia Idechtri id est quando Vita infunditur. Anatomia Idechtri este cum a fost omul și au fost toate creaturile legate de primul om, în măsura în care acesta nu provine din viață“.

⁴⁹ Cităm după Alexandre Koyré, *op. cit.*, p. 102: „Deci *Mysterium Magnum* este pregătit, necreat, de către artistul suprem... din *Mysterium Increatum* au izvorit și au crescut toate celelalte [lucruri] muritoare“.

⁵⁰ *Ibidem*: „La începutul oricărei nașteri a fost producătoarea și născătoarea *Separatio*, atunci *separatio* a filosofiei este cea mai mare minune“.

⁵¹ *Archaeus*, ms. 2268, f. 22r—23r. În *Opere*, VII, ed. cit., p. 286.

china Mundi : „Die gantze *Machina Mundi* ist getheilt in zween Theil : In ein greifflichen Leib, und in ein unsichtbarn Leib...“).⁵²

5. *Ideea de Archaeus*. *Ideea* asupra „ideii de *Archaeus*“ a prins ființă în fantezia lui Eminescu pe aceste pagini schopenhaueriene din *Grundlage der Moral* : „dass das Wesentliche und Hauptsächliche im Thiere und im Menschen das Selbe ist und dass was Beide unterscheidet, nicht im Primären, im Princip, im Archäus, im innern Wesen, im Kern beider Erscheinungen liegt, als welcher in der einen wie in der andern der *Wille* des Individuums ist, sondern allein im Sekundären, im Intellekt, im Grad der Erkenntnisskraft, welcher beim Menschen, durch das hinzugekommene Vermögen *abstrakter* Erkenntniss, genannt *Vernunft*, ein ungleich höherer ist, jedoch erweislich nur vermöge einer grössern cerebralen Entwicklung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Theiles, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach. Hingegen ist des Gleichartigen zwischen Thier und Mensch, sowohl psychisch als somatisch, ohne allen Vergleich mehr. So einem occidentalischen, judaisirten Thierverächter und Vernunftidolater muss man in Erinnerung bringen, dass, wie Er von seiner Mutter, so auch der Hund von der *seinigen* gesäugt worden ist. Dass sogar Kant in jeden Fehler der Zeit — und Landesgenossen gefallen ist, habe ich oben gerügt. Dass die Moral des Christenthums die Thiere nicht berücksichtigt, ist ein Mangel derselben, den es besser ist einzugestehen, als zu perpetuiren, und über den man sich um so mehr wundern muss, als diese Moral im Übrigen die grösste Übereinstimmung zeigt mit der Brahmanismus und Buddhismus, bloss weniger stark ausgedrückt und nicht bis zu den Extremen durchgeführt ist ; daher man kaum zweifeln kann, dass sie, wie auch die Idee von einem Mensch gewordenen Gotte (Avatar), aus Indien stammt und über Ägypten nach Judäa gekommen sein mag ; so dass das Christenthum ein Abglanz Indischen Urlichtes von den Ruinen Ägyptens wäre, welcher

⁵² Paracelsus, *Oeuvres*, X, p. 448. Citat apud Koyré, *op. cit.*, p. 88 : „*Intreaga Machina Mundi* este împărțită în două părți : într-un corp concret și într-un corp invizibil“.

aber [...] auf Jüdischen Boden fiel. Als ein artiges *Sym-*
bol des eben gerügten Mangels in der christlichen Moral,
bei ihrer sonstigen grossen Übereinstimmung mit der In-
dischen, liesse sich der Umstand auffassen, dass Johannes
der Täufer ganz in der Weise eines Indischen Saniassi's
auftritt, dabei aber — in Thierfelle gekleidet!⁵³

Esențialul (*Wesentliche*) și principiul (*Hauptsächliche*),
gîndește Schopenhauer, sînt în animal și om *das Selbe*,
identicul.

„Archäus“ echivalează cu ceea ce este primar (*Primären*), cu principiul (*Princip*), esența interioară (*innern Wesen*), simbul (*Kern*) fenomenelor, voința individului (*Wille des Individuum*).

Eminescu citea aici și povestea *Avatar*-ului ca „om
născut zeu“; ideea ar fi venit din India, prin Egipt, în

⁵³ Arthur Schopenhauer, *Grundlage der Moral*, in *Kleinere Schriften*, Leipzig, 1908, band III, herausgegeben von Max Brahn, p. 636-7: „...anume că esențialul și principalul în animal și în om este același iar ceea ce le distinge nu se află în elementul prim, în Archäus, în esența intimă, în simbul celor două realități fenomenele sub care formă, într-unul ca și în altul, se află voința individului; ci doar în elementul secundar, în inteligență, în gradul puterii de cunoaștere care la om este unul cu mult superior din cauza intervenției cunoașterii abstracte numită rațiune: însă, după cum se arată, numai datorită unei ample dezvoltări cerebrale decît a diferenței somatice a unei singure părți a creierului și în special după cantitatea sa. Dimpotrivă, între animal și om există incomparabil mai multe lucruri comune, atît din punctul de vedere psihic, cît și din punctul de vedere somatic. Astfel trebuie să i se amintească unui disprețuitor de animale și adorator al rațiunii occidental iudaizante, căci așa cum el a fost alăptat de mama lui, tot astfel și cîinele, de a sa. Am criticat mai sus faptul că însuși Kant a căzut în aceea greșală a contemporanilor și a compatrioților săi. Faptul că morala creștinătății nu are în vedere animalele este o lipsă a acesteia pe care este mai bine s-o recunoaștem decît s-o perpetuăm; și de care trebuie să ne mirăm cu atît mai mult cu cît această morală prezintă în rest cea mai mare coincidență cu cea a brahmanismului și a buddhismului numai că este mai puțin pregnant exprimată și nu este dusă pînă la extreme; de aceea nu prea există îndoială că ea [morală, n.n.l.] ca și ideea despre zeu devenit om (*Avatar*) provine din India și se pare că a ajuns prin Egipt în Iudeea; astfel încît creștinătatea ar fi un reflex al luminii originare indiene dinspre ruinele Egiptului care [...] a căzut numai pe pămîntul iudaic. Drept simbol potrivit al carenței criticate mai înainte, în morala creștină, în coincidența ei, de altfel mare, cu cea indiană ar putea fi luat faptul că Ioan Botezătorul apare intrutotul în felul unui saniassi indian, îmbrăcat, însă, în piel de animale“.

Iudeea, „creștinismul fiind o răsfringere a luminii originare indene dinspre rîurile Egiptului, dar care a căzut pe pămîntul iudaic“.

Acum apare în perfectă transparentă năzuința lui Eminescu din proiectul unic ce ar fi trebuit să cuprindă *Archaeus* și *Avatarii faraonului Tlă*: „S-ascultăm poveștile, spune moșneagul din *Archaeus*, căci ele cel puțin ne fac să trăim și-n viața altor oameni, să ne amestecăm visurile și gândirile noastre cu ale lor... În ele trăiește *Archaeus*... Poate că povestea este partea cea mai frumoasă a vieții omenești. Cu povești ne leagă lumea, cu povești ne adoarme. Ne trezim și murim cu ele... Auzit-ai tu vreodată povestea regelui Tlă ?

— Niciodată... Dar aș dori să știu mai întîi cine-i *Archaeus* ?

— Hm ! Cum dracu să ți-o spun dacă n-ai priceput pînă-acuma. Măi băiete ! Cu toate schimbările ce le doarește un om în persoana sa, totuși ar vrea să rămîie el însuși... persoana sa.“

Aceste „visuri“ și „gîndiri“ sînt din soiul lui *grosser Traum* și *kolossalen Gedanken* din *Transscendente Spekulation über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*: „Auch wird unsere Scheu von jenem kolossalen Gedanken sich mindern wenn wir uns erinnern, dass das Subjekt des grossen Lebensraumes in gewissem Sinne nur Eines ist, der Wille zum Leben, und dass alle Vielheit der Erscheinungen durch Zeit und Raum bedingt ist. Es ist ein grosser Traum, den jenes Eine Wesen träumt : aber so, dass alle seine Personen ihn mitträumen“.⁵⁴

La marele vis al Vieții participă persoana în gîndul și visul căreia trăiește *archaeus*. În spiritul orientării metafizice din *Archaeus* bolnavul rege Tlă crede că *spiritul Universului*, visează „visul său mareț“ care e Memfis și

⁵⁴ A. Schopenhauer, *op. cit.*, în *Sämmtliche Werke*, IV, *Parerga und Paralipomena*, Leipzig, 1909, p. 265. „De asemenea timiditatea noastră despre acea idee colosală se va reduce dacă ne amintim că subiectul marelui vis al vieții este, într-un anumit sens, un singur lucru : Voința de a trăi și ca multitudinea fenomenelor este condiționată de timp și spațiu. Este un mare vis pe care îl visează acea Flință unică : dar în așa fel încît toate persoanele sale îl visează împreună cu ea“.

cugetă că „Pulberea e ceea ce există întotdeauna... tu nu ești decât o formă prin care pulberea trece...”

Glasul din adâncul oglinzii de aur spune: „Ce căutați a prinde eternitatea în niște coji de piatră, care pentru mine sînt coji de alună... În mine, în piele și renaștere este eternitatea... Voi... o umbră ce mi-a plăcut a zugrăvi în aer... voi vreți să mă prindeți pe mine...” Cînd oglinda se limpezește „eternitatea din cer se uită în ea însăși”. Aici eternitatea vorbește ca Bhagavat în cartea *Formei universale* din *Bhagavad-Gita*: „Eu sînt Timpul (*Kalah*) distrugător de lumi (*loka-ksaya-krt*), pus în mișcare spre a trage lumea înapoi...” ori în *Yoga cunoașterii Absolutului*: „Natura mea superioară (...) este (...) Sinele individual care ține această lume (...), este matca tuturor ființelor; originea, ca și nimicirea întregii lumi, eu sînt”.

Ca neființă, „avatarul” Baltazar își pune întrebarea „Cine sînt eu?” „Mintea lui era clară, închipuirile erau ca formele concrete, vii și pline de viață... el avea o lume gata în capul lui, de a cărei izvoare nu-și putea da socoteală...” Numai *memoria* îi lipsea. Oîmpul reamintirii „era un orizont negru și fără sfîrșit... nimic, nimic... numai prezent avea...” Avatarului îi lipsește, deci, trecutul și originea. Trecutul este esența ființei, originea este începutul, adică arheul. Căci reamintirea ființei cuprinde gîndul începutului și visul esenței inițiale.

Avatarul Alvarez de Bilbao are o tradiție de a exista, blîndul nimic nedizolvîndu-se în ființă: „Nimicul cel plin de mîngîiere n-a cuprins ființa mea chinuită”.

Angelo îi va arăta doctorului de Lys „singura realitate a vieții”, plăcerea, în vreme ce Lilla îi recomandă lui Angelo ca în *Lysis* (numele nu sînt rodul unei fantezii întîmplătoare) tautologia: „Iubește-te pe tine în ființa mea”, căci lumea e „un nimic suspendat”, o lume-nchipuită, un *ens imaginarium*.

6. „Principiul rațiunii suficiente”. În ms. 2287, la fila 57 r, Eminescu rememorează principiul rațiunii suficiente după schopenhauerianul *Satz vom Grunde*:

„Werden (Causalität) fiendi

Erkennen (Logik) Urtheilskraft cognoscendi

Sein (Raum u. Zeit) essendi

Handeln (Causalität u. innere Wille) *Principium
rationis sufficientis agendi
fiendi
cognoscendi
essendi
agendi*"

„Werden (Causalität) *fiendi*“ se referă la forma principiului rațiunii expus de Schopenhauer în *Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*“ (în *Satz vom Grunde* IV, 20): „In der nunmehr dargestellten Klasse der Objekte für das Subjekt, tritt der Satz vom zureichenden Grunde auf als *Gesetz der Kausalität*, und ich nenne ihn als solches den *Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*, *principium rationis sufficientis fiendi*. Alle in der Gesamtvorstellung, welche den Komplex der erfahrungsmässigen Realität ausmacht, sich darstellenden Objekte sind, hinsichtlich des Ein — und Austritts ihrer Zustände, mithin in der Richtung des Laufes der Zeit, durch ihn mit einander verknüpft. Er ist folgender. Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt; so muss ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmässig, d.h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heisst ein *Erfolgen* und der erstere Zustand die *Ursache*, der zweite die *Wirkung*“.⁵⁵

Principiul rațiunii suficiente ia forma legii cauzalității și în „clasa obiectelor pentru subiect“ pe care le studiază aici Schopenhauer este „*Satz vom zureichenden Grunde des Werdens*“, *principium rationis sufficientis fiendi*: obiectul real capătă o altă stare într-o succesiune,

⁵⁵ A. Schopenhauer, *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, IV, 20, în *Sämtliche Werke*, III, Leipzig, 1908, p. 48: „In clasa acum prezentată a obiectelor subiectului de care noi ne ocupăm, principiul rațiunii suficiente se prezintă ca *lege a cauzalității*, și ca atare principiul rațiunii suficiente a devenirii eu îl numesc *principium rationis sufficientis fiendi*. Toate obiectele care apar în reprezentarea generală, această formând ansamblul realității experimentale, sînt legate unele de altele, în ceea ce privește trecerea lor succesivă dintr-o stare în alta; privind, deci, în direcția cursului timpului. Iată care este acest principiu. Cînd unul sau mai multe obiecte reale trec într-o nouă stare, aceasta trebuie să fi fost precedată de o altă careia îi succedă în mod regulat, adică de fiecare dată cînd există [o stare] primă. O astfel de succedere *Folgen* se cheamă, *Erfolgen* și prima stare [se numește] *cauză*, a doua *efect*“.

Erfolgen, ce respectă trecerea de la cauză (*Ursache*) la efect (*Wirkung*).

Pentru Schopenhauer cauza este „ultima circumstanță determinantă a unei stări”, „se descompune în condiții” care sînt niște momente ale cauzei (*ursächliche momente*). Schopenhauer — adevărat spirit liber al secolului său — își pune problema regresiei în *Causa* (*causorum*), așa cum vor proceda mai târziu, în felul lor, Nietzsche în *Amurgul idolilor* și Heidegger în *Ființă și timp*. Filosoful începe cu un exemplu din Wolf: „*Causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet*” și comentează: este vorba nu de cauzalitate ci de „schimbări în forma materiei indestructibile și increate”: „Da heisst es denn etwan, Ursache sei, wodurch ein Anderes zum Dasein gelangt, oder was ein Anderes hervorbringt, es wirklich macht, u.dgl.m.; wie den schon Wolf sagt: *causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet*; während doch, bei der Kausalität, es sich offenbar nur um Formveränderungen der unentstandenen und unzerstörbaren Materie handelt und ein eigentliches Entstehen, ein Ins-Daseintreten des vorher gar nicht Gewesenen, eine Unmöglichkeit ist”.⁵⁶

Ideea unei *causa prima* ori *causa sui* — o contradicție in adjecto — va provoca în filosoful Lumii ca (...) *reprezentare* celebra apostrofă contra probei cosmologice: „«das Absolutum», schreist du (und wir mit), «das muss denn doch zum Teufel sein; sonst wäre ja gar nichts»!“ etc.

În esență, raportul dintre cauză și efect este pentru Schopenhauer consecință (*Erfolgen*), necesitate (*Nothwendigkeit*), între cauzalitate și succesiune fiind un raport intim, necesar și esențial de acțiune reciprocă (*Wechselwirkung*).

Temeiul demonstrației lui Schopenhauer se găsește în următoarele propoziții: „Ich nenne diese Gestaltung unsres Satzes den Satz vom zureichenden Grunde des

⁵⁶ *Idem*, p. 51: „Cauza este acel ceva prin care un alt lucru ajunge să fie, sau ceea ce produce un alt lucru sau face real, ș.a.m.d.; căci deja Wolf spune: «Cauza este principiul prin care existența, fără actualitate, depinde de o a doua ființă»; și totuși nu e vorba în chip evident, în fapt, de cauzalitate, ci de schimbările în forma materiei indestructibile și increate: a se naște, a ajunge la existență este, la drept vorbind, o imposibilitate pentru ceea ce n-a fost niciodată dinainte”.

Werdens, deswegen, weil seine Anwendung überall eine Veränderung, den Eintritt eines neuen Zustandes, also ein Werden voraussetzt. Zu seinem wesentlichen Charakter gehört ferner, dass die Ursache allemal der Wirkung, der Zeit nach, vorhergehe (vgl. § 47), und nur daran wird ursprünglich erkannt, welcher von zwei durch den Kausalnexus verbundenen Zuständen Ursach und welcher Wirkung sei⁵⁷.

7. *Ratio essendi*. Insemnarea lui Eminescu *Sein* (*Raum. Zeit*) — *essendi* face apel la paragrafele schopenhaueriene *Satz vom Grunde des Seins, Seinsgrund im Raume și Seinsgrund in der Zeit. Aritmetik* (în *Satz vom Grunde*, VI, 36—38): „Das Gesetz nun, nach welchem die Theile des Raums und der Zeit, in Absicht auf jene Verhältnisse, einander bestimmen, nenne ich den *Satz vom zureichenden Grunde des Seins*, principium rationis sufficientis essendi. Ein Beispiel von diesem Verhältniss ist schon im 15. Paragraph gegeben, an der Verbindung zwischen den Seiten und den Winkeln eines Dreiecks, und daselbst gezeigt, dass dieses Verhältniss sowohl von dem zwischen Ursach und Wirkung, als dem zwischen Erkenntnisgrund und Folge, ganz und gar verschieden sei, weshalb hier die Bedingung Grund des *Seins*, *ratio essendi* (s.n.) genannt werden mag. Es versteht sich von selbst, dass die Einsicht in einen solchen *Seinsgrund* Erkenntnisgrund werden kann, eben wie auch die Einsicht in das Gesetz der Kausalität und seine Anwendung auf einen bestimmten Fall Erkenntnisgrund der Wirkung ist, wodurch aber keineswegs die gänzliche Verschiedenheit zwischen Grund des Seins, des Werden und des Erkennens aufgehoben wird. In vielen Fällen ist Das, was nach einer

⁵⁷ „Eu numesc de aceea această structurare a principiului nostru — principiul rațiunii suficiente a devenirii, pentru că, aplicarea sa presupune întotdeauna o schimbare, începerea unei noi stări, deci o «devenire». Ceea ce este caracterizant, în chip la fel de esențial, este că întotdeauna cauza precedă efectul în timp (cf. par. 47); și numai la originea acestuia poți recunoaște care este din cele două stări unite printr-un liant causal, care este cauza și care efectul“.

Gestaltung unsers Satzes Folge ist, nach der andern Grund : so ist sehr oft die Wirkung Erkenntnisgrund der Ursache.⁵⁸

„Handeln (Causalität u. innere Wille). *Principium rationis sufficientis agendi*“ rezumă paragraful schopenhauerian *Das Wollen. Gesetz der Motivation* (Satz vom Grunde, VII, 43).

Motivul (a treia formă — a cauzalității) dirijează viața fiind, deci, acțiune (Thun). „Motivația este cauzalitatea văzută din interior“, die Motivation ist die Kausalität von innen gesehen.

Cauzalitatea, continuă Schopenhauer, „stellt sich demnach hier in ganz anderer Weise, in einem ganz andern Medio, für eine ganz andere Art des Erkennens dar : daher nun ist sie als eine besondere und eigenthümliche Gestalt unseres Satzes aufzuführen, welcher sonach hier auftritt als *Satz vom zureichenden Grunde des Handelns, principium rationis sufficientis agendi, kürzer Gesetz der Motivation*“.⁵⁹

⁵⁸ Idem, p. 151 : „Or, ceea ce eu numesc principiul rațiunii suficiente a ființei, *principium rationis sufficientis essendi*, este legea următoare care, din punctul de vedere al acestor raporturi [în spațiu — *situare*, în timp — *succesiune*, (n.n.)], părțile spațiului și ale timpului se determină în chip reciproc. Noi am dat deja un exemplu în par. 15, vorbind despre relația între laturile și unghiurile unui triunghi, și am arătat cu această ocazie că acest raport diferă complet atât față de cel dintre cauză și efect precum în cel dintre principiul cunoașterii și consecință ; motiv pentru care condiția, în acest caz, poate fi numită *rațiune de a fi* (ratio essendi). Se înțelege de la sine că, într-o astfel de *rațiune de a fi*, comprehensiunea poate deveni principiu de cunoaștere, precum comprehensiunea legit cauzalității și aplicarea ei la un caz special constituie principiul cunoașterii efectului : dar asta însă nedispărind, în nici un caz, diferența radicală dintre rațiunea de a fi, de a deveni, de a cunoaște. În multe cazuri ceea ce, sub un anume aspect al principiului nostru, este consecință, sub un alt aspect va fi rațiune ; astfel foarte adesea efectul este rațiunea de cunoaștere a cauzei“.

⁵⁹ Idem, p. 165 : „...se prezintă, deci aici, într-o manieră total diferită într-un cu totul alt mediu pentru un mod de cunoaștere în întregime diferit : deci putem s-o expunem acum ca fiind un aspect special și distinct al principiului rațiunii [gîndit] de noi ; care deci se manifestă aici ca principiu al rațiunii suficiente de a acționa, *principium rationis sufficientis agendi*, sau, mai scurt : legea motivației“.

Recunoașterea voinței în subiectul volității este piatră fundamentală a întregii *Metafizicii* schopenhaueriene (*der Grundstein meiner ganzen Metaphysik*). În „eu” sînt în identitate subiectul volității și subiectul cunoașterii, *das Wort „Ich”* fiind nod al lumii, *Weltknoten*. În caietul 2 267 există răsfrîngeri de gînduri care amintesc de principiul lui Schopenhauer, în special de idei din *Subjekt des Wollens* și *Das Wollen Gesetz der Motivation*. Iată, cîteva : „Așadar orice forță comunicată devine mișcare : orice impresie de dinafară, care e asemenea o cantitate de forță comunicată devine tendință de-a se mișca, *volitiune*” (f. 161 v). Sau : „Aci Ratio sufficiens causa — adică — rațiunea suficientă a unui fenomen și atunci cînd el este rezultatul unui alt fenomen — este o mișcare” (f. 164 v).

„Der innere Wille”, voința interioară — sînt cuvintele prin care Eminescu își culege ceea ce gîndise : sensul și temeiul metafizicii lui Schopenhauer.

Se poate vedea bine chipul în care Eminescu, răsfrîngînd, restrîngea gîndul altuia spre esențial : acesta pare a fi destinul apropiierilor eminesciene. Că *esențialul* este rațiunea, adică Începutul originar. Arheul.

8. O obsesie eminesciană : identicul. Gîndirea identicului este o mare problemă a meditației eminesciene. Autologia distruge gîndurile atotcuprinzătorului care se vor uni din necesitate, autologia, am zice, ascute aprehensiunea și provoacă reprezentarea.

Fetele marilor învățători extrase de Eminescu din substanța autologiei ar putea fi acestea :

- a) „Este același om care trăiește în toți”.
- b) „E unul și același punctum saliens care apare în mii de oameni (...) ca un Ahasver al formelor”.

(Archaeus)

c) „În fiecare om se-ncearcă spiritul Universului, se opintește din nou, răsare ca o nouă rază din aceeași apă, oarecum un nou asalt spre ceruri (...). Oamenii sînt probleme ce și le pune spiritul Universului, viețile lor — încercări de deslegare”.

(Archaeus)

- d) „Unul și-același este Cesar și cerșetorul
Același om e-un preot ce strigă și declamă,
Același, în ostașul ce merge la război,
Același, în orator cu vocea de aramă,
Același în cesarul ce lumea o înhamă
La carul lui...”

(ms. 2 262, f. 58)

- e) „În orice om o lume își face încercarea,
Bătrînul Demiurgos se opintește-n van ;
În orice minte lumea își pune întrebarea
Din nou : de unde vine și unde merge ? — Floare-a
Dorințelor obscure sădite în noian.

Al lumii-ntregul simbur, dorința-i și mărirea,
În inima oricărui i-ascuns și trăitor,
Zvîrlire hazardată, cum pomu-n înflorire
În orice floare-ncearcă întreagă a sa fire,
Ci-n calea de-a da roade cele mai multe mor.

Astfel umana roadă în calea ei îngheată,
Se petrifică unul în sclav, altu-mpărat,
Acoperind cu noime sărmana lui viață
Și arătînd la soare-a mizeriei lui față
Fața — căci înțelesul e-același la toți dat.

În veci aceleași doruri mascate cu-altă haină,
Și-n toată omenirea în veci același om —
În multe forme-apare a vieții crudă taină,
Pe toți ea îi înșală, la nime se distaină,
Dorinți nemărginite plătînd într-un atom.

Cînd știi că visu-acesta cu moarte se sfîrșește,
Că-n urmă-ți rămîn toate astfel cum sunt, de dregi
Oricît ai drege-n lume — atunci te obosește
Eterna alergare... ș-un gînd te-ademeneste :
Că vis al morții-eterne e viața lumii-ntregi.“

(Împărat și proletar)

Este în fiecare lume a acestor gânduri spiritul arheului care sălăsluiește în marele tot : în firea internă a lucrurilor (numită de învățătura upanișadică *Tat twam asi*), în esența și voința ce exprimă lucritatea și *signatura rerum*, în omul cel veșnic din care răsare tot „șirul de oameni trecători“, în omul cel mare, *der Makroanthropos* al lui Novalis sau în Ființa întregii Lumi, *das Wesen der ganzen Welt*, a lui Schopenhauer (— „firea întregii lumi este cuprinsă în această tăcere — voința“ spune Eminescu într-o însemnare germană („... das Wesen der ganzen Welt ist dir diesen S[c]hweigen enthalten — der Wille“), în omenire și în fiecare om.

Pe întreaga scenă a lumii Eminescu pune de pază, în elanul panteismului său spiritualist, câte un arheu pe fiecare treaptă unde i se pare că licărește identicul comemorînd ființa existentului.

Logosul este semnătura ființei existentului, este cel ce vorbește despre *esse entis*.

Întrebările pe care și le pune rațiunea lumii sînt două : „de unde vine și unde merge ?“ Venirea lumii este proiectare din temeiul dintii, din ființa (lumii) ajunsă din lucru și cauză primordială — logos, hypochimen, substanță, subiect. Originea lor esențială rămîne arheul ca început al lumii. Origine ce-i amintește lumii ființa proprie și adăpostul ei : mersul și ajungerea în moarte. Simburul lumii este „zvîrlire hazardată“ adică proiecție în timp, adevărul ființei lumii. Viața lumii își acoperă fața cu *noime* dar zadarnic, căci „înțelesul e același la toți dat“. „A vieții crudă taină“ este pustietoare ca și *enigma vieții* din *Archaeus*.

Visul ce se sfîrșește cu moarte vrea să spună că el, visul, este o „vedere“ ce este „ființă“ mergătoare spre moarte.

Iar în versul : *Că vis al morții eterne e viața lumii-ntregi* — vederea morții e sensul vieții lumii, moartea eternă — *Arheul Nimicului* în care se adună, întreagă, însăși această viață a lumii.

În *Archaeus* obsesia identicului este fundamentală :

„Cu toate schimbările ce le dorește un om în persoana sa, totuși ar vrea să rămîie el însuși... persoana sa. Am cunoscut oameni ce doreau a fi mai frumoși (cite femei !), mai cuminți (cîți oameni de stat !), mai geniali (cîți scri-

itori !), am cunoscut unii cari aveau dorințe de Cezar, în cari se grămădeau visurile de glorie a lumii întregi... dar ei voiau să fie tot el, bine și ce este acel el sau eu care-n toate schimbările din lume ar dori să rămâie tot el ? Acesta este poate tot misterul, toată enigma vieții⁶⁰. Acesta este răspunsul la întrebarea „Cine-i Archaeus ?” Archaeus acesta care trăiește în poveștile, visurile și gândurile oamenilor este o *subsistență fără existență* : în-sinele și persoana se află în fața existenței și cer frumusețe, cuminenție și genialitate. Actul existării „depășește” miile de întruchipări, depășește altul (fie el corp, minte, fizionomie, ochi sau altă poziție), subiectul pierde subsistența ; fără suport „dispar” identicul și persoana, interioritatea vie și subiectivitatea proprie. Fără arheu nimic nu există pe lume. El este, în felul său, subsistența. Geniul metafizicii a înțeles că *enigma vieții este însăși subsistența*, răsfrângând în sine centrul lumii și arheul nimicului, *ens realissimum* și acel „ens lipsit de voință”.

Eminescu știe să întoarcă și cealaltă față a problemei : „Nimic n-ar dori să aibă din câte are. Un alt corp, altă minte, altă fizionomie, alți ochi, să fie altul... numai să fie el. Ar voi să se poată preface în mii de chipuri, ca un cameleon... dar să rămâie tot el. Abstrăgând de la dorința acestei reamintiri, fiecare-și are dorința împlinită, ...căci este indiferent pentru cel ce nu vrea *memoria identității*, dacă-i el sau nu-i el rege. El este regele, dacă nu face numai această pretenție să fie tot el... Iată alt corp, altă minte, altă poziție, numai că nu ești tu.”⁶¹ Abstragerea de la dorința *reamintirii* duce gândul la însemnarea de pe marginea unei file din traducerea *Criticii rațiunii pure* : „...Cine poate privi fuiorul *abstrăgând* dela tors are predispoziție filosofică.” Abstragerea este, în felul ei, o *vizualizare eidetică a ființei*.

Sinele ce are „altă poziție” și-a pierdut echilibrul existențial și este un simplu «el» care nu vrea *memoria identității*.

În corolar, am putea spune, odată cu Maritain, că „nici o cauză creată nu acționează decît în virtutea super-

⁶⁰ Archaeus, în *Opere*, VII, ed. cit., p. 282—283.

⁶¹ *Idem*, p. 283.

cauzalității lui *Ipsum esse per se subsistens*, și (...) libertatea de alegere consistă în indeterminarea activă și dominatoare a voinței.⁶²

„...Nimic nu există în lume — spune un gând care a stărui în mintea lui Eminescu — de n-are o cauză începătoare.”⁶³

9. „Omul pururea tânăr” și „omul cel vecinic”. În *Geniul național*⁶⁴ „un om primește de la ursite privilegiul vieții fără moarte și tinereții fără îmbătrânire”. Acesta este omul pururea tânăr. Care sînt poveștile vieții lui ?

Trecînd pe lingă un oraș omul pururea tânăr întreabă un țigoveț : „de cînd stă orașul acela ?” iar acesta îi răspunde că starea orașului este „de cînd lumea”. Peste cinci sute de ani același om pururea tânăr trece prin același loc dar nici orașul, nici țigovețul culegător de mere nu mai existau și întreabă un cioban care-și păștea oile singur : „de cînd s-a risipit orașul de-aici ?” ; iar cel ce cînta din fluier răspunde că, aici, oraș „n-a fost niciodată, tot cîmp limpede bun de pășune a fost aici”.

Altădată, în locul orașului prim, omul pururea tânăr găsește un codru despre care cărbunarul tăind lemne îi răspunde că acest codru este imemorial. În fine, „peste alte cinci sute de ani omul pururea tânăr regăsi iar un

⁶² Jacques Maritain, *Court Traité de l'Existence et de l'Existant*, Paul Hartmann Éditeur, Paris, 1947, p. 145.

⁶³ În caietul 2290 citim (o traducere după Albert Möser) : „După Aristotel cauza are totdeauna un plus asupra urmărilor ei. În urmarea acestei păreri se înțelege că și toate operele poeziei și ale artei nu sînt decît emanațiuni parțiale din comorile spirituale mult mai bogate ale poezilor și artiștilor. Ce respect trebuie să avem așadar înaintea bogăției spirituale a lui Michel Angelo, Göthe, Beethoven ș.a., cînd ne gîndim cît de neînsemnate sunt deja cele ce au dat la lumină, care nu reprezintă decît incomplet totalitatea spirituală a acelor oameni.

Tot din cauza asta, fiindcă fiecare operă de artă nu-i decît un fragment dintr-o nemărginită comună spirituală, se explică și împrejurarea că poezii și artiștii sînt prea rar mulțumiți cu propriile lor opere și în loc de asta sînt întotdeauna plini de pornirea de-a aduce din ce în ce mai multe producțiuni din inepușabila mină a sufletului lor, pentru ca prin asta să facă cel puțin pentru propria lor conștiință mai mică și mai puțin apăsătoare diferența care există între ceea ce sînt în ei și ceea ce au produs în realitate”.

⁶⁴ „Timpul”, VI, 1881, nr. 62, 19 martie, p. 1.

oraș mare", iar într-o piață a orașului „el a văzut o statuă călare c-o elebardă în mână și s-a recunoscut pe sine în acea statuă" reprezentând pe insul care, cu cinci sute de ani înainte, se numea Dragomir și fusese pus de Mircea Vodă să apere cetatea Dîmboviței de tătari. Povestea omului pururea tânăr — Dragomir, aici — seamănă cu existența viitoare în trecut a lui Dionis-Dan pe vremea lui Alexandru cel Bun.

Nimeni nu știa că omul cel veșnic este „geniul neamului românesc, pururea avînd în minte trecutul întreg".

Numai „un moșneguț", de bună seamă un *ens debile* din șirul celor din *Archaeus*, deschise cearta cu omul pururea tânăr : „Ce vorbești tu ? De cînd sînt eu există toate cîte le vezi. Înainte de mine nu erau decît *boiari* și *rumâni*. Luminează-te și vei fi, voiește și vei putea. Eu am creat țara aceasta, înainte de mine nu era nimic".

Pentru tîrgoveț, cioban, cărbunar și moșneguț *tot ce este există dintotdeauna*.

Acel *Luminează-te și vei fi* ar vrea să spună, credem, că poți să-ți regăsești propria fire intrînd ca fiind și subiect în lumina naturală a Ființei. Apariția în lumina naturală a Ființei ar fi trăsătura fundamentală a lui *Voiește și vei putea* ca esență intimă a Ființei.

Mai departe Eminescu repetă imaginea cu „binoclul (istoric)", cum se întîmplă în *Archaeus* : „Cînd ne uităm cu binoclul, ne pare scena foarte aproape, cînd îl întoarcem ea ne pare foarte departe. Dacăm întoarce binoclul istoric spre anul 1654 la încoronarea lui Constantin Basarab, fiul lui Radu Șerban, am vedea tot piesa de azi, jucată în alte costume."

Vremea este acum, în povestea despre omul pururea tânăr, „veșnicul regizor" care scoate „din nou piesa din arhivă și ne-o reprezintă astăzi cu costume schimbate și cu alți actori" (ca în versul *Glossei* : „Alte măști, aceeași piesă").

Repetiția temei și imaginii lumii ca teatru în *Sărmanul Dionis*, *Archaeus*, *Geniul național*, *Glossă* intenționează să propună existența unui „model" al lumii. Repetiția trădează preexistența arhetipului. Și Eminescu mai vrea să spună, în principal, că *arhe(tip)ul lumii rămîne, numai cele lumești trec și se petrec*.

10. **Enigma lui Dionis.** Lui Dan-Dionis i se pun în nuvela *Sărmanul Dionis* aceste două întrebări : Prima — „De ce cauți ceea ce nu-ți poate veni în minte ?” ; și a doua — „De ce vrei să scoți din aramă sunetul aurului ?”

Dan-Dionis vroia să cuprindă cu mintea proverbul scris deasupra domei lui Dumnezeu.

Pro-verbul este o enigmă.

Atît „venirea în minte”, trans-mutația alchimică din aramă în aur, cît și pro-verbul cer o pre-ființare și, totodată, o pre-cuvîntare. Între „gîndirea lui proprie” și „viața cetelor îngerești” există o „armonie prestabilită” : „Asta-i întrebarea,... enigma ce pătrunde ființa mea. Oare nu cîntă ei îngerii ceea ce gîndesc eu ?... Oare nu se mișcă lumea cum voi eu ?”. Finalul acestui poem metafizic în proză — *Sărmanul Dionis* — pune, vădit, problema existenței archaeului („Nu cumva îndărătul culiselor vieții e un regisor a cărui existență n-o putem explica ?”) într-o modalitate omologabilă cu fragmentul aparținînd lui *Archaeus* din ms. 2 268 (unde la (f. 22 r), citim : „...privește viața ca o comedie — cine-o aranjează ?”...). Această modalitate omologabilă e, cum bine se vede, o rostire identică a posibilităților plastice ale arheului. Avem pusă în joc, așadar, enigma lui Dan-Dionis-Dumne[zeu]. Cum se poate explica aceasta ? Prin armonia prestabilită sau prin regia arheului ? Dacă se pornește de la armonie se ajunge la archaeus, iar dacă se începe prin archaeus drumul duce, în cerc, la armonia prestabilită. Acesta este cercul vicios ce întreține, probabil, enigma. Să observăm, așadar, cercul acestui gînd, în ideea de a demonstra legătura dintre armonia prestabilită a monadelor și archaeus. Biografia lui Leibniz ne înștiințează că gînditorul *Monadologiei* se ocupa precum, aproape în aceeași vreme, Cantemir în *Sacro-Sanctae scientiae indepingibilis Imago*, de alchimie, fiind chiar în remarcabile relații spirituale cu François-Mercur van Helmont, fiul teosofului Jean-Baptist van Helmont și Knorr de Rosenroth, supranumit „cel mai abil om al Europei în cunoașterea lucrurilor cele mai ascunse ale evreilor”. Leibniz, după părăsirea Universității din Altorf, în 1667, „s'affilie aux Rose-Croix de Nuremberg, en devient le secrétaire, passe tout un hiver absorbé dans cette activité, jusqu'à l'arrivée de Boinebourg...” zice un comentator al său, Georges Friedmann. La Nuremberg, va traduce *Enigma* alchimistului Valentin. Se crede că nu-

mește substanțele sale spirituale «monade», citind Giordano Bruno, sub fermentația și impulsul spiritual al lui van Helmont și Knorr. Knorr, scriitor el însuși, autor al unei Armonii a evangheliștilor, era vestit pentru a sa Kabbala denudată, sau doctrina *Hebraeorum transcendentalis* (I, Sulzbach, 1677 ; II, — antologie în latină, Frankfurt-am-Mein, 1684) în care vorbește despre „monade încremenite“, *coalitio monadum spiritualium torpentium*.

Pentru filosofi, alchimiștii și spiritualiștii respirați de epoca Leibniz, adică un Nicolaus Cusanus, Paracelsus, Cardan, Giordano Bruno, Jean-Baptist și François-Mercur van Helmont, Bisterfeld ori Weigel, universul este un tot armonios ale cărui elemente sînt ființe spirituale, arhei sau monade. Armonia prestabilită a *Monadologiei* este una de natură arheală. Enigma lui Dionis este de ordinul înțelegerii „absolute“ a arheității, a „manipulării“ ei subiective.

11. „Regisorul vieții“. „Regisorul vieții“ e acel arheu ce instituie după voie ori înființează într-o ocazie favorabilă alte fețe ale jocului lumii ca teatru : omenirea istoriei apare și reappare prin repetiția impusă de legea historicalului. Actorii sînt *aceiași*, piesele sînt schimbătoare — adică actor-ul este identic în timp ce *actus*-ul se modifică. Spectatorul cel pasiv nu vede dincolo de fundal căci subsistența jocului actorilor este reminiscență a modelului însuflețit de energia arheului.

„Nu cumva îndărătul culiselor vieții, cugetă Eminescu, e un regisor a cărui existență n-o putem explica ? Nu cumva sîntem asemenea acelor figuranți cari, voind a reprezenta o armată mare, trec pe scenă, înconjură fondalul și reapar iarăși ? Nu este oare omenirea istoriei asemenea unei astfel de armate ce dispare într-o companie veche spre a reapărea în una nouă, armată mare pentru individul constituit în spectator, dar același număr mărginit pentru regisor. Nu sînt aceiași actori, deși piesele sînt altele ? E drept că după fondal nu sîntem în stare a vedea. — Și nu s-ar putea ca cineva, trăind, să aibă momente de-o luciditate retrospectivă cari să ni se pară ca reminiscențele unui om ce demult nu mai este ?”⁶⁵

⁶⁵ Eminescu, *Sărmanul Dionis*, în *Opere*, VII, ed. cit., p. 113.

mește substanțele sale spirituale «monade», citind Giordano Bruno, sub fermentația și impulsul spiritual al lui van Helmont și Knorr. Knorr, scriitor el însuși, autor al unei *Armonii a evangheliștilor*, era vestit pentru a sa *Kabbala denudata, seu doctrina Hebraeorum transcendentalis* (I, Sulzbach, 1677 ; II, — antologie în latină, Frankfurt-am-Mein, 1684) în care vorbește despre „monade încremenite“, *coalitio monadum spiritualium torpentium*.

Pentru filosofi, alchimiști și spiritualiști respirați de epoca Leibniz, adică un Nicolaus Cusanus, Paracelsus, Cardan, Giordano Bruno, Jean-Baptist și François-Mercur van Helmont, Bisterfeld ori Weigel, universul este un tot armonios ale cărui elemente sînt ființe spirituale, arhei sau monade. Armonia prestabilită a *Monadologiei* este una de natură arheală. Enigma lui Dionis este de ordinul înțelegerii „absolute“ a arheității, a „manipulării“ ei subiective.

11. „Regisorul vieții“. „Regisorul vieții“ e acel arheu ce instituie după voie ori înființează într-o ocazie favorabilă alte fețe ale jocului lumii ca teatru : omenirea istoriei apare și reapare prin *repetiția* impusă de legea historicalului. Actorii sînt *aceiași*, piesele sînt schimbătoare — adică actor-ul este identic în timp ce *actus*-ul se modifică. Spectatorul cel pasiv nu vede dincolo de fundal căci subsistența jocului actorilor este reminiscență a modelului însuflețit de energia arheului.

„Nu cumva îndărătul culiselor vieții, cugetă Eminescu, e un regisor a cărui existență n-o putem explica ? Nu cumva sîntem asemenea acelor figuranți cari, voind a reprezenta o armată mare, trec pe scenă, înconjură fondalul și reapar iarăși ? Nu este oare omenirea istoriei asemenea unei astfel de armate ce dispare într-o companie veche spre a reapărea în una nouă, armată mare pentru individul constituit în spectator, dar același număr mărginit pentru regisor. Nu sînt aceiași actori, deși piesele sînt altele ? E drept că după fondal nu sîntem în stare a vedea. — Și nu s-ar putea ca cineva, trăind, să aibă momente de-o luciditate retrospectivă cari să ni se pară ca reminiscențele unui om ce demult nu mai este ?”⁶⁵

⁶⁵ Eminescu, *Sărmanul Dionis*, în *Opere*, VII, ed. cit., p. 113.

Finalul din *Sărmanul Dionis* e scris în același spirit care-l va încerca pe Eminescu și în *Archaeus*:⁶⁶ „...privește viața ca o comedie — cine-o aranjează? (...) ...închipuiește-ți cumcă-n mijlocul reprezentației un perete cade, un actor își rupe capul, unul își uită rolul... iată un arch[aeus] jignit și simți tu că-i jignit. De ce simți? Pentru că acel nimic e și-n tine, pentru că, insultat pe scenă, e insultat în tine.” Cît de vie și concretă îl apare lui Eminescu această entitate pură în fond! *Archaeus* e un universal concret, o suflare, o pecete existențială.

Creierul naturii pare a fi o *mathesis universalis* care deține o subsistență ce asigură, din ev în ev, existarea.

Precum insul care ar fi fost „din numărul celor ce n-au fost niciodată” — precum pămîntul, cerul, văzduhul și lumea toată ar fi fost „din rîndul celor ce n-au fost niciodată” — tot astfel *archaeus*, dacă nu s-ar fi „existențializat” cu trup și suflet, ar fi existat ca o idee ori ca o comedie a cărei formă s-a pierdut dar există în creierul naturii căci orice *ens* are un arheu.

Conexiunea dintre temei și ființă se produce cînd cercul bunei reprezentări și al ocaziei prielnice au același orizont și coparticipă la Reminiscența lumii. Fulgurațiile arheului sînt, analogic, ca niște pulsații ale „lumilor concentrate” spre lumea înțeleasă ca *ens creatum*. Sensul proiectelor istoriale ale arheului este comun istoriei ființei și literaturii: așezarea ființei-în-lume și reculegerea ei.

Față de om, arheul este delegatul cel mai bun al celei mai bune lumi posibile.

12. Omul interior. Dan, în *Sărmanul Dionis*, îi mărturisește dascălului Ruben credința sa că „vremea nemărginită este făptură a nemuritorului nostru suflet. Am trăit în viitor. (...) acum am doi oameni cu totul deosebiți în mine — unul, călugărul Dan, care vorbește cu tine și trăiește în vremile domniei lui Alexandru-vodă, altul, cu alt nume, trăind peste cinci sute de ani de acum înainte”.⁶⁷

⁶⁶ *Archaeus*, fragmentul din ms. 2268, f. 22r—23r.

⁶⁷ *Sărmanul Dionis*, în *Opere*, VII, ed. clt., p. 101.

Archeus (din ms. 2 268) îi răspunde: „Prin urmare ai fost, ești, vei fi întotdeauna”.

Acesta este arheul — Zoroastru-Dan-Dionis-X. „X” este insul — reminiscență viitoare a arheului, care va trăi peste cinci sute de ani, Dan — care are în el doi oameni: călugărul Dan și Dionis — poate fi interpretat ca *Om Interior*; el posedă „simultanitatea prezenței sale dinamice în toate devenirile trecute și viitoare” ca „Omul Interior” din *Rig-Veda* (X, 90, 2). Dascălul Ruben se gîndește: „În șir (...) poți să te pui în viața tuturor înșilor care au pricinuit ființa ta și a tuturor a căror ființă vei pricinui-o tu”.⁶⁸ Așadar, Dan-Dionis este o existență între preființă și năzuința de înființare. Pentru Eminescu, așadar, deosebirea dintre Dumnezeu ca *ens summum* și om ca *ins*, *ens creatum*, este aceea dintre omniprezență și simultanitatea prezenței dinamice.

„Omul are-n el numai [în] șir ființa altor oameni viitori și trecuți. D-zeu le are deodată toate neamurile ce or veni și ce au trecut; omul cuprinde un loc în vreme. D-zeu e vremea însăși cu tot ce se-ntîmplă-n ea, dar vremea la un loc, asemenea unui izvor a cărui ape se întorc în el însuși, ori asemenea roții ce deodată cuprinde toate spițele, ce se-ntorc vecinic”.⁶⁹

Semnele lui *summum ens* sînt omniprezența și ubicuitatea cauzală. „*Deus est ubique per essentiam in quantum adest omnibus ut causa essendi*” — spune *Summa theologia* (Qu. 8a, 3). Omniprezența, ubicuitatea, atotștiința și atotăputernicia sînt atributele ființei supreme și într-o reflecție eminesciană (din ms. 2 275 B) din care transpare ideea «eonticității» în reprezentarea și gîndirea lumii lui Brahm, a Unului și a lui *hén kai pan*. «Imaginea lumii» (*jagacchitra* = *kosmos noetos*)⁷⁰ este „forma omniștiinței divine” de care vorbește gîndul din Eminescu și „paradigma în afara timpului a întregii existențe”, ca în răspunsul lui Ruben.

Imaginea eminesciană a lumii este desenată de spirit în lume, lumea oglindind(u-se în) spirit.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ Shankarâchârya, *Swâtmanirûpana*, 95. Apud Amanda K. Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 135. V. și p. 34.

Indo-iranianul *arta*, ne informează Albright,⁷¹ și *idea* lui Platon sînt precedate de gîndul sumerian al *modelului-lucrurilor-ce-trebuie-să-fie*. „Imaginea lumii” este *paradeigma aiona* în *Timeul* lui Platon, *to archetypon eidas* al lui Hermes, „eterna oglindă” a Sfîntului Augustin, *speculum* în Thoma d'Aquino, iluminarea vîzătoare de *atman* în *Mahâbhârata*⁷².

Vremea înșuși ca roată „ce deodată cuprinde toate spițele” poate fi asimilată cu roata existenței.

În dialogul lor, de înaltă subtilitate ontotheologică, Dan și Ruben pun și o problemă de autologie; anume: a sufletului nemuritor și a sufletului veșnic în sine „numai bucată cu bucată”. Există un Sine universal și un sine partitiv. Omul *pururea tînăr* din *Geniul național* își găsește o entitate omologabilă în *omul cel vecinic* din *Sărmanul Dionis*: „omul cel vecinic, din care răsar tot șirul de oameni trecători, îl are fiecare lîngă sine, în orice moment — îl vezi, deși nu-l poți prinde cu mîna — este umbra ta”.

Dialogul dintre dascălul Ruben și călugărul Dan este un compendiu de metafizică, în înțelesul tradițional, comprimînd mari probleme de ontologie, ontotheologie și întrupare a arheului în lume.

Atît omul *pururea tînăr* cît și omul *cel vecinic* sînt arhei cu chip și nume, prin care omul simplu năzuiește spre Omul Interior, spre Ensistență.

13. „Cartea Arheilor”. Începînd să scrie o *Carte a arheilor* gîndul l-a purtat pe Constantin Noica la arheii lui Eminescu, la arhetipurile lui Eliade și Jung, la *Ideea* lui Platon și la spiritul obiectiv al lui Hegel. Despre arheii lui Eminescu spune că ei sînt „o structură, sau un pachet de posibilități structurate, care stau să treacă în sinul realității, dacă aceasta oferă condiții favorabile realizării”.⁷³ Arheii sînt, în felul lor, existența fără realitate, subsistențe fără existare. Atributul lor fundamental este instituirea ființei în lume cînd lumea ființei scoate la iveală

⁷¹ În „Journal of the American Oriental Society”, 54, 1934, p. 130, cf. p. 121, nota 48. Apud *idem*, p. 136.

⁷² Apud *idem*.

⁷³ Pentru cele cinci capitole din *Cartea Arheilor*, v. revista „Steaua”.

situații kaironice. „Ființa lucrurilor, ființa existentului, pe care o caută ontologia — anume : ce *este* cu adevărat în lume ? — își capătă, cu arheii, un răspuns conceptual solidă cu tot ce am făcut vădit în desfășurarea sentimentului românesc al ființei de la «întrebarea» asupra a ce este pînă la modelul ontologic posibil”. *Archaeus* a devenit pentru Eminescu, crede filosoful Constantin Noica, adevărul *propriu* și „ca orice mit bun el s-a pierdut în propria lui risipă de semnificații”. Pecetea lui în speculația eontică și-a pus amprenta prin „sentimentul unei raționalități concrete” fiind o entitate ce a devenit un universal concret, delegat să spună ceva despre lumea elementului. Noica intenționează să adăpostească arheul în element : „În elementele fără de număr (căci omul vine statornic să le sporească) de care sîtem învăluiți, care se încrucează și întretes în noi, în mediul lor așadar vor fi stînd înscrise arheii. Căci elementul este cu adevărat mediul vast și pasiv, pe cînd arheul trebuie să fie o concentrație în el, așa cum limba și cultura creează pentru noi un mediu, în timp ce cartea care stă să fie scrisă este un mic sistem planetar în cuprinsul lor, un arheu. Iar elementul era numit «arhee», de genul feminin în limba greacă, pe cînd *archaeus* este masculin, activ”. Pentru Noica aceasta pare să fie *marea întîmplare* : „trecerea elementului în arheu”, adică mutația universalului în general : „Universalul indică extensiv totalitatea unei lumi, pe cînd generalul indică natura unui gen, în toată bogăția genului, ca arheii”. „Față de *idee*, spune Noica, oamenii au o poziție ca față de ceva universal însă *idea* n-a devenit un general, un gen, un arheu decît cu Ideea lui Platon”. În ceea ce-l privește pe Hegel acesta a înțeles să prefacă universalul într-un arheu punînd în mișcare istoria. În *Despre puterea de întruchipare* Noica va vorbi despre nevoia de adăpostire, despre un arheu al casei : „Cînd un universal trece într-o întruchipare generală, spune filosoful devenirii întru ființă, se naște un arheu. Universalul nu se vede cu ochiul interior, generalul se vede. Sufletul feminin (...) vede în sinea sa acest arheu al casei și femeile poartă cu ele «casa» în așa fel încît, în orice drumetrie ar fi prinse — în colonizare, în migrația de popoare nomade, în simple excursii astăzi — ele știu să refacă, de la prima etapă, ceva din adevărul ființei lor care e casa-arheu. De altfel este fericirea lor comună de a avea un arheu

sigur, pe cind bărbatul rătăcește de la un arheu la altul, sfîrșind adesea la sentimentul «căderii» dintr-unul știut neștiut.” Am putea spune că există în adevăr un *arheu al casei Ființei*. Arheii își dezvăluie subsistența lor în existența prielnică fiindcă au putere de întruchipare. Ființa individuală, existînd sub arhel, trăiește în cursul și decursul lumii arheilor — căci există sub o lume-arché — o lume-mundus. Precum spiritul Universului căuta să-și facă încercarea în omul eminescian, tot astfel, spune Noica, „în cea mai umilă ființă pămîntească își fac templul lor legi mari și arhei puternici”, căci omul e semnul contemplației universale în lumea pămîntească, contemplarea fiind marea cădere a celor patru cauze în *insul decăzut din ens*⁷⁴, trăitor în timpul lumii. „Arheul este mai puternic decît insul, iar prezența primului nu se exprimă numai prin schimonositurile celui de al doilea”, scrie Noica în *Intruchipări*. Spiritul uman, împreună cu Hegel, se întreabă dacă nu cumva situațiile istorice sau mitice se prefac în gînduri și fapte istorice numai cînd pecetea arheului regăsește cite un ceas bun al istoriei, numai cînd insul interpretează exact cursul lumii. În literatură „din legenda lui Ulise și a Odiseei lui s-a alcătuit devreme un arheu, iar în zilele noastre Joyce n-a făcut poate decît să le dea o nouă măiestrie și o nouă substanță, arheul. Retragera celor zece mii, povestită de Xenofon în *Anabasis*, a putut ea însăși deveni într-astfel un arheu încît am întîlnit pe cineva care mărturisea că sensul vieții sale ar fi să refacă, etapă cu etapă, itinerariul acestei etape și să dea pe această cale o nouă *Anabasis*”. Arheul este, astfel, marea forță ce plutește peste creatorul de artă și destinul cărturăresc. Timpul pierdut al lui Proust este o desfășurare asupra arheului pierdut căci „întruchipăm arheii care ne-au adevărit” și care au arătat sinele ființei umane în universalul pe care cultura umanității îl posedă în capodoperele și operele sale ce traversează istoria. Fără arhei nu sîntem, „cădem în statistică” spune Noica, fiindcă „a fi înseamnă, cel puțin la om, a transgresa permanent limitele proprii” căci limita este, după învățătura greacă, însăși esența omului și numai reîntoarcerea esenței secunde în esența primă, pe calea în-spre Ens este veșnica

⁷⁴ Mircea Vulcănescu, cu a sa *Dimensiune românească a existenței*, ar fi fost grăitor:

refacere a unității. Călătoria spre marea unitate, care este imperiul lui Ens, o poate face omul numai ca ex-sistență en-sistentă prin arheul care i-a prilejuit nu numai căderea de-a fi ci și reîntoarcerea în-spre Ens. Marea Un-doire este esența ființei individuale care coapartine ființei celei mari. Limba română prin al său *se cade-nu se cade* dezvăluie esența insului ensistențial : „se cade să fii om, om esențial, omule !”. Căderea de-a fi are în sine premisele înălțării.

Pentru un tratat despre arhei

Orice gândire sistematică, așa cum este gândirea speculativă europeană, se mișcă, analogic sau dialectic, în cercul arheului. Opera arheului în istoria ființei ca metafizică este uimitoare, reînnoit de profundă și de spectaculoasă. O cădere și, aceeași, reîntoarcere.

Pe cât de orbitor poate fi jocul arheului pentru spectator, pe atât de întemeiată este „știința” sa.

Să încercăm a pune o întrebare despre esența lui, despre „numele” și întruchipările lui, având în atenție opere românești : *Sacro-Sanctae Scientiae indepungibilis Imago* și *Archaeus*. Filosoful Constantin Noica a publicat câteva capitole din *Cartea Arheilor* (în revista „Steaua”). Arheii lui Noica (— să amintim paginile strălucite pe care filosoful le-a scris despre „Regindirea instanțelor supreme”, „Entități, suflări, dihanii” și „Arheii lui Eminescu”) și-au început *Cartea* prin a fi în bună prietenie spirituală cu *idea* lui Platon, cu *Spiritul absolut* al lui Hegel și *arhetipurile* lui Jung și *Eliade* și vor sălășlui, în viitor, ni s-a spus, în element, în stihie. *Sacro-Sanctae Scientiae* și *Archaeus* sînt opere analogice ale spiritului în care existența intră, pe calea universalilor, în co-correspondență cu marea ființă, precum insul cu Ens, insul cu *Archaeus* și ființa lumii, adică *Ens realissimum*, omul cu *semen entis*.

Co-correspondența și dialogul rămîn „cele două pericole ale gândirii”. Co-correspondența temeiului existenței și existenței cu străfundul-fără-teimei poate beneficia de un răspuns adevărat cercetînd esența arheului.

Gîndirea determinării naturii temeiului, spune Heidegger în *Elucidarea istorico-conceptuală a esenței fondului*, merge pe o cale apropiată cu „interpretarea metafizică

a existentului (*idea, ousia, hypokeimenon, subjectum*)¹ și a distincției Fundament-Existență. Distincția (*Unterscheidung*) este separația dintre Ființa aparținind Existenței ca existență a fondului și fundamentul existenței².

Arché însemna în greacă „început dominant” și „comandament”, gândirea germană l-a tradus prin *Grund*, filosofia modernă l-a transpus prin *ratio*. „Cum a ajuns *ratio* (reor, hreo, hresis, a spune, a enunța, a ține pentru) să însemne *Grund*, fond, fundament? (*hypokeimenon, legomenon, kath'hauto, logos*)” se întreabă Heidegger. Autorul *Elucidării istorico-conceptuale a esenței fondului* va căuta răspunsul în traducerea conceptului grecesc de *hypokeimenon* în *subjectum*, considerind că teza „orice existent este ca atare *subjectum* (*sub-stans*)” valorează „cit orice metafizică de la Platon până la Nietzsche”. Înțelegerea subiectivității trebuie începută de la *ego* înțeles ca *subjectum* de Descartes și Leibniz în temeiul faptului că „*ego-ul, res cogitans*, este *subjectum* prin excelență al cărui *esse*, adică *prae-esse*, satisface esența adevărului în sensul certitudinii”. „*Subjectum* și *substans* sînt *substantia* ce traduce *ousia*. *Logos* și *hypokeimenon* intră în sfera cuvîntului *ratio* care va deveni „celălalt nume pentru *subjectum*, sub-iacentul”.³ Răsturnarea leibniziană a *hypokeimenon*-ului în subiectivitate se bazează, sugerează Heidegger în *Elucidarea...* sa, pe noua interpretare a conceptelor de *essentia, existentia, ens* și *subjectum*:

1. „*Essentia* «este» *possibilitas* (nu *potentia*); *possibilitas* este *nisus, conatus, praetensio ad existentiam*”.

2. „*Existentia* este *perfectio (gradus essentiae)*, în funcție de *essentiae exigentia*”.

3. „*Ens* este *exigens*; *exigentia, exactum, appetitus, perceptio, «voința»*.”

¹ Heidegger, *Schelling...*, ed. cit., p. 312.

² Heidegger, *Entwürfe...*, în *Nietzsche*, II, ed. cit., p. 385.

³ Heidegger, *Die Metaphysik...*, în *Nietzsche*, II, ed. cit., pp. 337—344 („Mutația adevărului în certitudine”), pp. 329—337 „Mutația lui *hypokeimenon* în *subjectum*”).

4. „*Subjectum : mens sive animus percipiens* este, într-un sens esențial și universal, esența lui *ens*. De aceea *mentes* ocupă un rang particular printre *entia*; se poate vedea în ele esența «ființei».” (v. Leibniz, 24 de teze, tezele 21—în special—, 22, 23 și 24)⁴.

Un Leibniz al filosofiei românești este Cantemir, gânditor în bună co-correspondență ideatică cu autorul «Celor 24 de propoziții» și al «*Monadologiei*».

Pentru Cantemir *esența* este, în „*Divanul*”, «*ousia*», «*essentia*» : „De înșămnat iaste dară întru a lui Dumnezeu cunoștință, nu pre atita a firii sale, a ființei cei ascunse, pre cit mai virtos a voii sale cei de la dînsul descoperită, cu cunoștință a cuprinde”. «*Firea*» este în traducerea grecească a „*Divanului*” «*physis*», iar în *Stimuli virtutum, fraena peccatorum* lui Wissowatius, «*natura*». «*A ființei cei ascunse*» traduce «*essentiae occultae*» și este tradus prin «*ousias auton*»⁵.

Existența lucrului este „a fi a lucrului” : „... de vreme ce toate atomurile în toate fețele, în toată vremea cursul perioadelor sale făcînd și săvîrșind și ca-ntr-un virtej întorcîndu-să, tînd la nemica, tînd la a fi a lucrului să întorc.” Imaginația speculativă a lui Cantemir — despre virtejul lucrurilor, întoarcerea lor, despre orientarea reică spre nimic, despre reîntoarcerea la existență — culminează în această gîndire de-a dreptul abisală asupra reîntoarcerii lucrurilor („soarele, luna, ceriul și alate trupuri cerești toate”) în sfera nesfîrșită nu pentru repaos („pentru odihna sfîrșitului”) *ce pentru vecinica clătire de la clătutul clătitoriu să clătește*.

Ens este definit în *Incompendiolum universae logices institutionis proemiolum* în înțelesul său medieval de «lucru» : *Ens vel est res per se existens* iar în *Sacro-sanctae scientiae*... ca *Ființă* și *Ins*.

Hypokeimenon, id est *subjectum*, apare în *Istoria ieroglifică ipochimen* — himera filosofilor ; Cantemir socotește că *firea* în lucruri se află în cele ce sînt nu în cele ce se aseamănă (filosoful român este dialogic în *Istoria ieroglifică* și *Divanul*, analogic în *Sacro-sanctae Scientiae*...) : „Că *firea* în lucruri nu în celea ce-și răduce, ce în

⁴ Heidegger, *Schelling*..., ed. cît., p. 314—315.

⁵ D. Cantemir, *Divanul*..., ed. cît., 104r.

celea ce iaste să socotește (că timplările precum vin, așe să și duc, de asupra ipochimenului, nicicum ființa-i stricînd)...” În *Scara a numerelor și cuvintelor streine tîlcîitoare*, ipochimenul este „lucrul ce dzace supt altul, ca cum iaste materia supt formă, lîna supt văpsală.”

Substantia este „suppusul”, *suppunerea* fiind în „*Scara a numerelor...*” „lucrul pre carile altele se sprijinesc”. „Căci timplarea vine și să ducă fără stricarea suppusului?” — se întrebă Cantemir. Ființa realissimă este „substare duhnicească și preadesăvîrșit” ceea ce în *Wissowatius* era *Deus est substantia spiritualis perfectissima (ousia pneumatike kai hyperleteia*, în traducerea grecească), este „vecinic fără de început” (*sempiternus absque principio, aionios kai anarchos*).

Dacă în *Divanul Cantemir* înțelege *principium* ca „început”, ceea ce traducerea grecească echivalează prin *arché*, în *Sacro-Sanctae Scientiae indepingibilis Imago archeus este tò enórmon*, „artizanul spețelor”, „sprijinul și propagatorul semințelor”: „...efficacia praefatae virtutis, tò énormon, aut archeus specierum faber, seminum fautor, atque propagator extitit qui in intimo nucleo conditus, centraliter in semine collocatus, et extrinsecus, in animalibus quidem, spumosa materia, obductus, et circumseptus, in vegetativis autem, crasiori, spissiorique nucleo, et siliqua incrustatus, sopitus est”⁶. *Archeus* ca *tò énormon* este artizanul, sprijinul și propagatorul creat în ziua a treia. În ziua a cincea, *arheii aquatici* produc „speciile vietuitoarelor de apă și sburătoarelor”, alți *arhei*, „mișcați de puterea fermentilor, au primit ordinul să specifice figurile lucrurilor”. „...din *arheul* mort în cele particulare, scrie Cantemir într-un loc deja citat, rămîne un ferment local, care isvorăște încontinuu, prin mijlocirea și mișcarea căruia se cheamă la viață vegetalele și unele animale din fundul pămîntului, precum și în ape, unde mai înainte n-a fost nici o speță de reptile, este manifest că, forța fermentilor promovînd *arheii* — adică apa din sine, — produce multe și diferite prin formă reptile”. Imaginația spagirică a lui Cantemir este de mare *taumaturg*: „... după adevărul științei sacre este clar că reptilele în ape și sburătoarele în aer au aceeași condițiune de creațiune pentru că fiecare parte din ele, fără altă mediațiune

⁶ Ms. latin 76, II, cap. 11, f. 267. Ms. se află la B.A.R.S.R

decît a t armurilor,    i păstrează arheii săi neatin  i, dar diferă numai prin aceea în privin  a arheului al doilea, că arheii aquaticelor sunt împinse la mișcare și în fine la primirea vie  ii   i sunt aranjate de calitate rece,   mprimat   de steaua cea mică, pe c  nd a fiin  elor volatile de calitate caldă trimis   de steaua cea mare."

Arheul lui Cantemir e rudă bună cu cel van-helmontian. Arheul teosofului olandez este cauza eficientă devenită duh.

Ne amintim că, în *Metafizica* lui Aristotel, cauza eficientă, arché tes metaboles, este o specie a *aitia*-ei care    i are sediul alături de arheii fiin  ei, ai devenirii   i ai cunoașterii.

Pentru van Helmont există un principiu material universal, *apa*,   i dinamicii arhei ca „agen  i seminali” ; lumea de sub arhei se va popula prin fapta   i lucrarea duhului *elementelor*, *a ferment  ilor*, *a blasurilor*, *a sufletelor* etc. Arheii, cu to  ii, sînt supu  i unui arheu central, după cum *solis tabernacularum* va fi v  rful central al sistemului causal. (Mandon). Din *Archeus faber* al lui van Helmont primim informa  iile care   i vor fi p  cut, negre  it, lui Cantemir, despre spiritul   i opera arheilor.

Dascălul lui van Helmont este Paracelsus a cărui doctrină cunoscută (  n)direct (— poate prin *Faust*-ul lui Goethe) interesează pentru latura „spiritualistă” a g  ndirii lui Eminescu.

  n *Dictionariolum* paracelsist alcătuit de Rachi le Baillif   i Edelphi Medici, *Archeus* este definit — : „vis est producens res ex Illiaster, et dispensator omnium rerum” iar *Archeos* „est oberrans invisibilis species et se    corporibus separans, medici vis, atque naturae virtus.”

Pentru Paracelsus *Archeus* este generatorul   i conduc  torul lucrurilor : „*Elementum* est, quod descendit ex matribus (matricibus) Elementorum. *Corporale* est quod descendit a corporibus humoribus (...) *Archeus* est natura et dispensatrix rerum.” *Archeus* ca *natura* lucrurilor aminte  te legătura dintre *arché*   i *physis* ca „origine pentru”   i „putere asupra” iar *archeus* dispensator („Solche Kr  fft ist Archeus, d'ordiniert alle Ding in sein Wesen, se spune, ne amintim, în *Liber Meteoror*) — aminte  te accep  ia greacă de „comandament”. Paracelsus personifică în chip genial   i alegorizeaz   neobosit dar rațiunea arheului apare, din timp în timp, la lumină. Cantemir,   n

Sacro-sanctae Scientiae indepingibilis Imago, și Eminescu, în *Archaeus*, au lăsat liberă imaginația în lumea arheilor dar arheul — ca arché, principium, Grund, ratio, logos, „archaeus”, temel — nu-și poate uita sensul originar de început dominant și comandament.

Datoria arheului este de a fi mijlocitorul cosmic, separatorul care, ca spirit guvernator al lumii, atunci când se divide *Mysterium Magnum*, face să apară Sulphur, Mercurius și Sal.

O lumină mai puternică asupra enigmei nuclearității ontologiei eminesciene a arheului pot să arunce două lucrări ale lui Schopenhauer :

Satz vom Grunde (din care există însemnări în mss. 2255 și 2287) — pentru înțelesul originar al arché-ului — și *Grundlage der Moral* pentru Archäus.

Schopenhauer observă în *Satz vom Grunde* că absolutul lui Schelling este „ceva care nu e Dumnezeu însuși, ci principiul său, ca principiu primordial (*Urgrund*), sau, mai degrabă ca negație a principiului fără fundament (*Ungrund*)”⁷. Schopenhauer amintește aici de *Abhandlung von der menschlichen Freiheit*. La cursul de Istorie a filosofiei al lui Zeller, Eminescu notează că Schelling „unterscheidet in Gott den Urgrund, die Identifizierung, das ewige welches allen Gegensätze vorangeht, u. das Princip der Offenbarung Gottes welches er din Natur in Gott nennt, u. als blinden Willen, die Sehnsucht der ewig einen sich selbst zu gebahren.”⁸. Ideea de *Ungrund* este preluată de Schelling din *Gründlichem Bericht vom irdischen und himmlischen Mysterio* (Raport aprofundat asupra misterului pământului și cerului) al lui Jakob Böhme, unde *Ungrund* este gândit drept Nimicul etern, absolutul fără esență. *Ungrund*, continuă Schopenhauer, este *Bythos* (*abyssus*), abisul gnosticilor valentinieni. Bythos fecunda *Linia* (Sigê) și, împreună, însărcinau Intelectul (Nous). După *Panarion*-ul lui Epiphaniu — Bythos, Sigê, Patêr, și Alêtheia alcătuiesc „tetrada preexistentă”. În *Acta S. Thomae* (traduse de Lipsius în 1883, *Die apokryphen Apos-*

⁷ Schopenhauer, op. cit., II, 8, p. 31.

⁸ Eminescu, ms. 2287, f. 86v. Vezi traducerea în revista „Transilvania”.

telgeschichten und Apostellegenden) s-a păstrat un frumos imn gnostic :

„Tînăra fată este fiica luminii ;

Vesmintele sale sînt asemenea florilor ;

Adevărul locuiește pe fruntea ei ;

Mîinile sale inima conilor arată⁹.

În *Satz vom Grunde*, de altfel, Schopenhauer putea pune la dispoziția lui Eminescu, prin vocea lui Irenaeus, această fascinantă alegorie gnostică : „Dicunt enim esse quaendam in sublimitatibus illis, quae nec oculis cerni, nec nominari possunt, perfectum Aeonem praeexistentem, quem et proarchen, et propatorem, et *Bythum* vocant. Eum autem, quum incomprehensibilis et invisibilis, sempiternus idem et ingenitus esset, infinitis temporum seculis in summa quiete ac tranquillitate fuisse. Unâ etiam cum eo Cogitationem exstitisse, quam et Gratiam et Silentium (Sigen) nuncupant. Hunc porro *Bythum* in animum aliquando induxisse, rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem, in Sigen (silentium) quae unâ cum eo erat, non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero, suscepto hoc semine, praegnantem effectam, peperisse Intellectum, parenti suo parem et aequalem, atque ita comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Intellectum et Monogenem et Patrem et principium omnium rerum (archen to panton) appellant).“¹⁰ *Arché, principium și Grund* răspund în greacă, latină și germană în numele temeiului.

În *Panarion*, Epiphani descrie în aceeași termeni cosmologia gnostică valentiniană : „La început Autopator îmbrățișa în sine însuși Totul, care se odihnea în el fără conștiință ; el este cel ce se cheamă Aeonul care nu îmbătrânește, e veșnic tînăr, androgin ; el îmbrățișa în chip absolut universul, fără a fi el însuși cuprins de nimic. Atunci Ennoia, închisă în el — această putere pe care unii o numesc Ennoia, alții Charis (Grația) pe bună dreptate, apoi ea a comunicat cu grație comorile «Măreției» celor ce au ieșit

⁹ v. Leisegang, *La Gnose*, trad. franc. Jean Gouillard, Payot, Paris, 1971, p. 27.

¹⁰ În Schopenhauer, *Satz vom Grunde*, ed. cit., II, 8, p. 32.

din «Măreție», Sigê (Liniște) apoi [...] «Măreția» a produs totul prin gândire și fără cuvânt — (...). Și fiind unită cu «Măreția», ea [Ennoia] aduse la lumină pe Părintele Alêtheiei (Adevărul) pe care inițiații cu dreptate l-au numit Anthrôpos (Om) pentru că el este antitipul Neîn-sărcinatului preexistind oricărei ființe. Sigê făcu apoi să apară Alêtheia, provocând uniunea fizică a Luminii cu Anthrôpos, uniune realizată în ordinea voinței pure". Apoi, din „uniunea incoruptibilă” și „fuziunea fără vîrstă” a Alêtheiei și a „fiului său” apăru „Tetrada androgină, pneumatică, antitipul Tetradei preexistente care se compune din Bythos, Sigê, Patêr, Alêtheia. Această Tetradă ieșită din Tată și Alêtheia se compune din Anthrôpos, Ekklêsia, Logos, Zoê. Apoi Anthrôpos și Ekklêsia se uniră, pentru a avea voința Bythos-ului atotcuprinzător, amintind de cuvintele Tatălui, și făcură să apară Dodecada esențelor androgine, concupiscente. Esențele masculine sînt Paraclet, Patrikos, Mêtrikos. Aeinoûs, Thêlétos care e lumina, Ekklesiastikos ; entitățile feminine sînt Pistis, Elpis, Agapê, Synesis, Makaria, Sophia. Apărură apoi Logos și Zoê. (...)” (—Épiphane, Panarion, xxxi, 2 și 3).¹¹ Nota eminesciană despre „Principium rationis sufficientis” (din ms. 2287, f. 57 r.) este făcută după *Über die Vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, la fel ca și extrasele mai ample¹² despre același „principiu al rațiunii suficiente” și despre cele patru forme de adevăr (logic sau formal, empiric, transcendental și metalogic). Amintirile, despre citirea lucrării lui Schopenhauer, ale lui Slavici și Stefanelli s-au dovedit exacte.

În paragraful despre *Satz vom zureichenden Grunde des Erkennens* (V, 29.), Schopenhauer recunoaște în *Grund* echivalentul german al lui ratio, după cum, în *Erste Aufstellung des Satzes und Unterscheidung zweier Bedeutung desselben* (I, 6), *Grund* este *Princip, arché*.

În problema elucidării conceptuale a naturii fondului deosebit de lămuritoare este pagina (inedită) de dicționar german-latin-român despre *Grund*:¹³ „Grund, fond, stabilire, — *fürsichtigkeit*, facultate primordială, elementară,

— [...], fundament, bază

¹¹ Apud H. Leisegang, op. cit., pp. 204—206.

¹² Ms. 2255, ff. 9r—9v.

¹³ Ms. 2289, ff. 61r—61v.

- *form*, formă primitivă, (gr.), mod primitiv, [...],
- [...], principiu, elemente ; — *kraft*, putere primitivă ;
- {...}, bază, fundament, princip, element radical ;
- *legung*, fundație, instituire ; — *lage*, doctrină fundamentală, elementele (unei științe)
- *Urgrund**, prim-izvor, origine ; — *regel*, regulă fundamentală, maximă, principiu ;
- *satz*, principiu, axiom, maximă ; — [...]
- G[rund] — *hypothesă*, — *stoff*, radical, corp simplu,
- *ursache*, primă cauză, rațiune fundamentală,
- {...}, facultate primitivă ; — *wesen*, esență, principiu
- *ens entium*, — *zug*, trăsătură fundamentală, principală.“.

Grund ca *ens entium* îi va fi purtat gândul lui Eminescu la o pagină adâncă din Kant, la o cugetare din Leibniz ori, poate, îi deschisese visarea în temeiul codrului unde „Cale nu-i, cărare nu-i.“

Arheul lui Eminescu, ca vîrf al contemplației, este spiritul Universului (ca în Paracelsus sau Weigel), „unul și același princip de viață“, *ce este* („tot ceea ce este întotdeauna de față“), enigma ființei, *singura realitate pe lume*, „unicitatea posibilității“, ideea, ceea ce *aranjează viața*, ține omul și *zugrăvește* natura.

Cine aranjează viața este dispensator al existenței, cine ține omul este temeiul existenței. Dar cine *zugrăvește* natura ce este ?

A fi *zugravul* (zoo-graphul) naturii înseamnă a fi „scriitorul“ vieții naturii, a *physis*-ului. Adică *arché*-ul însuși ca „putere originară asupra mobilității existentului mișcător pornind de la sine însuși și către sine însuși.“ Nucleul nuvelei metafizice *Archaeus* îl putea găsi Eminescu în *Grundlage der Moral* în pagina unde Schopenhauer spune că „esențialul și principalul în animal și om este același (*das Selbe*) și ceea ce îi deosebește nu se află în primar (*im Primären*), în principiu (*im Princip*), în *Archaeus* (*im Archäus*), în ființa interioară (*im innere Wesen*), în simburile ambelor fenomene, căci acest fond, într-unul sau într-altul, este voința individului (*der Wille des Individuums*) ...“.¹⁴

¹⁴ A. Schopenhauer, *Grundlage der Moral*, în *Sämmtliche Werke*, III, ed. Max Brahn, Leipzig, 1908, p. 636. Cf. *super*.

Spre deosebire de Schopenhauer, Schelling înțelege prin *Grund* numai fondul, «baza», fundamentul dar nu în sensul lui *ratio*. *Grund* este pentru Schelling *arché*, ființa primordială fiind fond-primordial, *Urgrund*, fond-fără-fund, *Ungrund*. „Filosofia naturii, spune Schelling, a stabilit în zilele noastre, pentru prima dată în știință, distincția (*Unter-scheidung*) între ființa ca existență și ființa ca fundament al existenței.”

Pentru Schelling ființa înseamnă a exista, existența fiind existență a fundamentului; ființa (*Wesen*) este un „fiind singular”, fundamentul înseamnă «bază», existența este „das aus sich Heraus-tretende und im Heraus-treten sich Offenbarende”, existentul care se ex-pune din sine însuși, un «Eu» care este subiect.¹⁵

Despre sistemul schellingian al identității Eminescu are note substanțiale¹⁶ luate, se pare, la cursul de istorie a Filosofiei al lui Zeller. Modul în care studentul își notează cursul (cu propoziții eliptice, cu puncte de suspensie) ne face să credem că tânărul Eminescu citise cel puțin *Tratatul despre esența libertății umane* (1809). Pentru Schelling *idealul* este determinatul prin *re-praesentatio*, realul este reicul; în caietul lui Eminescu: „Das Absolute ist die gegensätzliche Einheit des Realen u. Idealen...” (ms. 2287, f. 82 v.) și: „...weil aber das Endliche seinem Begriffe nach indef. ist, können die Dinge sich nun der [...] ein eigenes System für sich nehmen, u. getrennt vom Absoluten zu erscheinen. So entstehen zwei: 1) das Reale, als Bestimmende des Idealen 2) das Ideale als Bestimmende des Realen, die Natur u. der Geist”.¹⁷ Schelling numește „gradele particulare ale ființei” — *Potenzen*, potențe. Notele lui Eminescu vorbesc despre o ierarhizare a ființei: „Aus ihm ergiesst sich die *Stufenreihe des Seins*, welche erst da zum Abschluss kommt, wo die abs. Identität unter der Form des Sichselbsterkennens gesetz ist”.¹⁸

Potențele se găsesc atât în „real” cât și în „ideal”: „In jedem von beiden wiederholen sich aber die 3 Potenzen [des] Unendlichen, Endlichen u. Ewigen u. dadurch

¹⁵ Cf. Heidegger, *Entwürfe...*, cap. Schelling și Heidegger, *Schelling...*, ed. cit., pp. 185—195.

¹⁶ Ms. 2287, ff. 82v—87r.

¹⁷ Ms. 2287, f. 84r—85r.

¹⁸ *Idem*, f. 82v.

bestimmt sich ihre innere Gliederung. Das Reale als solches ist die Materie, die Einbildung des Unendlichen in dieses Endliche v. Raum. Die Einbildung des *Endlichen* ins *Unendliche* die Zeit, das Abbild des Endlichen u. Endlichen die Realität selbst, ihre erste Erscheinung die Schwere. Dieselbe Totalität in der zw. Potenz das Licht, in der 3ten der Organismus".¹⁹ În problema contradictorie a sediului fundamentului lucrurilor în ceea ce în Fiindul suprem însuși nu este El-însuși, Schelling, în spiritul veacului său, afirmă că lucrurile, „pentru a fi distincte“ de Fiindul suprem însuși trebuie să-și caute „devenirea într-un fundament diferit de el“. Fiindcă nimic nu este ek-sistent Fiindului însuși (i.e. cele ce sînt, *entia*, sînt separate dar, totodată, întru sine însuși), „singura soluție a acestei contradicții este ca lucrurile să aibă fundamentul lor“ în ceea ce în Fiindul suprem însuși, acesta „nu este *El-însuși*, adică în ceea ce constituie fondul existenței sale“.

În Eminescu citim : „In der festen Einheit sind nun Endlichkeit und Unendlichkeit eins, die Dinge sind in Gott durch ihre Ideen aber nicht reel von einander geschieden“.²⁰

Pagini eminesciene întregi (86 v. și 87 r) sînt comentarii la un fragment fundamental din partea principală a *Tratatului despre esența libertății umane* (1809). Cităm în paralel :

Schelling, *Tratatul...*, I, VII, p. 363—364.

„Dar, cînd în final, grație transformării și sciziunii progresive a tuturor forțelor, punctul cel mai intim și cel mai profund al obscurității inițiale într-o ființă se găsește complet transfigurat în lumină, voința acestei ființe rămîne, fără îndoială, — o voință particulară, sau în sine, ba chiar, drept centru al tuturor celorlalte voințe parti-

Eminescu, ms. 2287, f. 86v.—87r.

„Hat er früher das Abs. nur als abs. Identität fassen wollen, so sieht er sich jetzt genötigt (sic) in dem Abs. Selbst einen ursprünglichen

Gegens. anzunehmen, durch den das Hereinbrechen (?) des Endlichen sich erklären soll. Wenn Gott nur er selbst wäre als (?)..., so wie er ohne Off in ihm selbst, also überhaupt

¹⁹ *Idem*, f. 84r—85r.

²⁰ *Idem*, f. 83r. Toate traduceriile se află în revista „Transilvania“.

culare, ea [voința] nu-i decît una cu voința originară (*Urwille*) sau cu Intellectul, în așa fel încît amîndouă formează acum una și aceeași totalitate. Această înălțare a centrului celui mai profund al tuturor la lumină nu se produce în nici una din toate creaturile pe care le vedem, în afară de om. Toată puterea principiului întunecat se găsește în om, și, tot în el, în chip egal, se găsește toată puterea luminii, Abisul (*Abgrund*) cel mai profund și cerul cel mai înalt sînt în el: el are în el două centre. Voința omului este germenele risipit în dorința veșnică [...], iar aceasta subsistă doar în fond [...]. Omul, pentru că provine din fond — pentru că are un statut de creatură — posedă în el, în raport cu Dumnezeu, un principiu independent; dar, pentru că acest principiu — fără ca totuși să înceteze a fi obscur în fondul său — este transfigurat în lumină, ceva mai înalt survine atunci în om — *spiritul*. Căci spiritul etern rostește Unitatea sau Verbul în natură. Dar acest Verb rostit (real) consistă în chip unic în unitatea luminii și întunericului (vocale și consoane). Aceste două principii se regăsesc în toate lucrurile, dar fără o consonanță perfectă, din pricina defectuoșităților a ceea ce a survenit din fond.

nicht. Das wirkliche (sic) ist ein anderes, u. [ist] das Band (?) seines Wesens mit den anderen Sinnen. Er unterscheidet in Gott den (?) Urgrund, die Identifizierung (sic), das ewige (sic) welche[s] allen Gegensätze vorangeht, u. das Prinzip der Offenbarung Gottes welches er die Natur in Gott nennt, u. als die blinden Willen, die Sehnsucht der ewig einem sich selbst zu gebühren (sic). In dieser Sehnsucht ergiesst (?) sich in Gott eine Vorstellung seiner, der Wert (?) seiner Offenbarung, der göttl. Verstand, hieraus geht der Geist od[er] die Liebe hervor welche erst der wirkliche Gott ist. Indem nun das Licht aufgeht erstet ein Kampf dieser beiden Prinzipien. Die Kräfte des Grundes steigern sich u. in demselben Masse (?) tritt die Stufenreihe der realen Dinge hervor. In jedem Wesen ist daher beides. Der Eigenwille u. der Universalwille. In Menschen werden beiden eins (?), weil der Geist in ihnen aufgeht, aber weil er endliches Wesen ist, kann er die natürl. Ordnung der Prinzipien versehen, er kann den Universalwillen, dem Eigenwillen unterordnen, darin bestecht das Böse. Die Willensart durch welche der M. sich selbst in dieser Weise bestimmt, soll ein *ausserzeitlicher*, das ganze



Numai în om, deci, Verbul care este încă latent și incomplet în toate celelalte lucruri este integral rostit. Or este Spiritul, [i.e. Fiindul însuși] existînd *actu*, cel ce se arată în Verbul care este rostit. Și în măsura în care sufletul este identitate vie a celor două principii, el este spirit [...]. Dacă, deci, în spiritul omului identitatea celor două principii era tot așa de indivizibilă ca-n Fiindul însuși, nu ar fi aici nici o diferență (...).*

Zeitleben bestimmender Willen sein. Nachdem das Böse einmal vorhanden ist, tritt eine hohe Notwendigkeit ein. Es wird in der Gesch. zuerst der Wille des Grundes, bis es in der einem Welt urteil Herrlichkeit in der alten Welt ...dann aber tritt (?) das göttl. Licht als mächtiger Gott in die Gesch. ein wendet ihren Lauf um, u. führt der Vollendungszustand entgegen, indem Gott alles in Allem ist. (...)."

Despre *Sehnsucht* ca *determinare esențială a fondului* Heidegger, în cursul său despre *Tratatul* lui Schelling, a dat această interpretare adecvată : „Există în dor (*Sehn-sucht*) o dublă mobilitate și chiar o mobilitate *ad-versă* : tendința de a ieși din sine pentru a se propaga în afară, și de asemenea tendința de a reveni în urmă și a reintra în sine însuși. Dorul, ca *determinare esențială a fondului* (a ființei-fondului) în [Fiindul suprem] caracterizează această ființă a fondului drept ceea ce se îndepărtează de sine însuși pentru a lua întinderea în vastitatea nedeterminată a absolutei plenitudini a esenței și, în același timp, ca supra-putere a concentrației în sine însuși. În măsura în care esența generală a voinței stă în apetitie (*Begehren — appetitus*), dorul este o voință în care cel ce tinde și face un efort se vrea el însuși în chip indeterminat : el vrea să se găsească el însuși în sine însuși și să se prezinte lui însuși, să se ex-pună în toată măreția și valoarea sa.”²¹

Referitor la „voința individuală” și la „voința universală”, Schelling afirmă în *Tratat* că „Principiul, în măsura în care provine din fond și este obscur, constituie voința-proprie a creaturii ; și aceasta, în măsura în care ea nu se ridică încă la perfecta unitate cu lumina (ca principiu al înțelegerii) (...). Voinței-proprii a naturii se opune

* Traducerea noastră.

²¹ Heidegger, *Schelling...*, ed. cit., p. 216—217.

înțelegerea care, ca voință universală, se servește de aceasta și și-o subordonează ca simplu instrument." (I, VII, p. 363).

Ce Mare Deschidere și ce Lumină pot să ofere, uneori, câteva cuvinte trecute din substanța lumii în subiectul nostru propriu !

Scribul din Cantemir, harnic lucrător al spiritului, extrăgea, pentru sine (pentru alții abia după 300 de ani), numai din van Helmont — aproape 800 de pagini. Eminescu are aproape 1 000 de pagini cu însemnări germane.

Eminescu a muncit cu o intensitate neasemuită. După cum „în orice om spiritul Universului își face încercarea”, tot astfel în orice spirit planetar, precum Cantemir sau Eminescu, trăiește arheul. Nimic mai interesant în lumea românească decât subiectul Eminescu și veșnic el va fi inima ființei românești ca subiect care ne-a apropiat substanța lumii într-un subiect și o subiectivitate românească reușind să creeze o nouă substanță : „... toate laolaltă, spune Noica, se topeau pentru Eminescu într-o substanță. El le-a făcut subiect. [...] ...între timp Eminescu însuși a devenit substanță, și subiectele creatoare noi nu mai pot apărea în lumea noastră fără să-l distileze pe el, ca o esență, în subiectivitatea lor”. Nimic mai just căci, se știe, în istoria subiectivității determinarea Ființei se va face pornind de la *subjectum* care, ca transpunere a lui *hypo-keimenon*, reamintește *prote ousia*. Să mai întoarcem încă o dată gândul, ca recapitulare, către acest înțeles al începutului original : “...*prote ousia* este concepută ca *energeia* a lui *on*, ca *tode ti on*, ființa-prezentă a ceea ce este produs și erijat, construit, pus în picioare, operitatea (*Werkheit*). Termenul cel mai cuprinzător pentru *einai* ca ființă-prezentă, care în același timp elucidează interpretarea greacă, este : *hyparchein*. În acest termen *hypo-keisthai*, ceea ce se oferă în prealabil nu este conceput niciodată fără *arché*, începutul dominant : *hyparchein* enunță : a domina prin faptul de a se găsi acolo în prealabil, «pre-dominare» în înțelesul grec de ființă-prezentă pornind de la sine însăși”.²²

Așadar, de *arché* țin :

I. sub-fondul, fondul original, străfundul-fără-temei, abisul, baza, temelia.

²² Heidegger, *Entwürfe...*, în *Nietzsche*, II, ed. cit., p. 382.

II. logosul, rostirea, rațiunea.

III. Archaeus, arheii.

IV. fundamentul, fondul, principiul, libertatea.

În Istoria Ființei : hypokeimenon-subjectum, energia-actualitas, verum-certitudo, logos, ratio, essentia, existentia, ens.

Așadar de arheu ține totul și arheul ține totul. Acum vom putea asculta în adevăr gândul cel mare al lui Eminescu, rostit atât de clar : „*Archaeus este singura realitate pe lume*“.

Postfață

Ocupat fiind cu două posibilități atât de împovărătoare, eon-ens și arché-archaeus n-am avut răgazul de a mă împărtăși cititorilor posibili ai acestei cărți.

Mai întâi vreau să spun că, după ce Marin Sorescu a exagerat așa de frumos în cuvântul înainte al Domniei Sale intitulat A începe cu ce este mai greu, m-am temut să scriu vreo prefață care, în chip sigur, ar fi fost o imprecizie. În fond, ce poți să spui în câteva pagini despre necesitatea și adevărul unei reamintiri a Ființei?

Ajuns fiind la postfață nu pot să nu aduc mulțumiri celor ce m-au ajutat în mod nemijlocit și fără de care și eu și „cartea” (rog a mi se permite ghilimelele) am fi arătat mult mai des-figurați. Dacă posibilul cititor va găsi câteva rînduri pe care le aștepta, într-un fel, atunci îmi este permis să le mulțumesc unor oameni cu adevărat trăitori întru marea cultură. Lui Constantin Noica, gînditorul Devenirii întru Ființă — pentru tot. Lui Mihai Șora, cel ce a descris prea buna Sare a pămîntului pentru observațiile și sugestiile de mare preț pe care mi le-a făcut, mai ales la capitolele esențiale, Casa Ființei și Pentru un tratat despre arhei. Neuitînd cărțile fundamentale pe care mi le-a oferit. Lui Ștefan Aug. Doinaș : o generoasă invitație de a alcătui pentru Secolul 20 o „Antologie a Ființei” de circa 75 de pagini m-a făcut să scriu peste o sută de file. Profesorilor Rose-Marie Stein — mai ales pentru înțelegerea textelor în germană veche, Liletei Donat-Stoianovici, lui Emil Dumitrașcu, Albinei Grossheim, profesorii noștri de greacă, latină, germană. Editorului și nu în ultimul rînd referentului, distinsul estetician Grigore Smeu.

Am ajuns, aşadar, la post-faţă. Îl rog pe cititor să accepte, acum, un joc „cabbalistic” de descifrare. Şi anume să accepte că postfaţă s-ar compune din două cuvinte: „post—” şi „—faţă”. Am citit în frumoasa L'Écriture a lui Etiennele următoarele cuvinte aparţinând lui Février: „însuşi cuvântul carte, pustaka, nu se întâlneşte în textele vechi şi pare să vină din iranianul post, «piele».”

Iar faţă să-l ţinem minte ca-n versurile lui Eminescu: „Tot ce-a fost şi ce va fi / De-a pururi faţă este.” „A fi de faţă” înseamnă „a fi prezent”, deci prezenţă. Ceea ce pentru o ontologie prezenţa — prae-s-entia — este unul dintre numele fiinţei. Iată că şi acest joc dezleagă lucruri adânci! Dacă le vom „lega” din nou, atunci vom fi aproape de a crede că rostul unei astfel de postfeţe va fi să vorbească despre o „carte” a „fiinţei” scrisă pe propria „piele”.

Aş vrea, mai întâi, ca înainte de „încheierea” acestor fragmente de carte să precizez relaţia fiinţă-logos. Cuvinte precum ens, arché, esenţă, fire, devenire, sunya, hestie, ousia, hypokeimenon, subjectum, Dasein, Ereignis, ón, ónoma sînt ca ónoma (nume) în raport cu ón (fiinţă). Ne amintim cuvîntul lui Socrate din Cratylos: „Ei bine, numele îmi pare făurit dintr-o rostire, care spune că numele (ónoma) este realitatea (ón) către care ţinteşte cercetarea.” (421 a). Altfel spus: Temeiul îşi domină şi îşi păzeşte întemeierea proprie în situaţia în care rostindu-se în cuvinte potrivite devine propriul său stăpîn iar rostirea ajunge să fie arché-ului — temei. Rostirea astfel întemeiată devine, de drept şi de fapt, temeiul arché-ului. Aşadar, arché-ul întemeiază rostirea, iar rostirea astfel întemeiată devine fondul mai adînc al temeiului întemeind. Raportul dintre arché şi logos este de coapartenenţă şi conciliere. (Lucrul acesta îl spune mai frumos Mihai Şora în Sarea pămîntului).

De altfel, o Limbă Universală a Fiinţei nu trebuie s-o inventeze, nici s-o întreţină nimeni. Ea există şi subsistă, poate ca şarpele Ouroboros, poate ca pasărea Pheonix. Dar fiecare limbă este un reST al ei. Iar limba română este un astfel de mirabil reST al Limbii Universale a Fiinţei. De aceea trebuie să fim mai degrabă universalişti cu faţa spre românesc, căci nu putem să uităm că sîntem şi să

fim buni europeni, cită vreme Europa este sora lui Cadmus, semănătorul de litere. Adică întotdeauna.

Cît privește ideea de „cultură planetară“, ea trebuie neîncetat fundamentată. Tot astfel cultura lui Cantemir, Eminescu, Blaga, a noastră. Neîntirziat.

Reamintind vorba lui Eminescu că „Archaeus este singura realitate pe lume“ vom susține că acest arheu este restul fraged al Ființei. Întru acest reST trebuie să ne eliberăm.

Căci omul, ca ins împărtășindu-se din Ens, unică ființă poietic-gînditoare a Universului, trebuie să întrețină, pe mica lui planetă, încrederea în ființa ce survine din viitor în propria sa prezență. Totul și toate în numele acelei umanități care implică răspunderea sa asupra propriului destin în Istorie.

Cuprins

<i>A începe cu ce este mai greu</i>	5
CASA FIINȚEI	7
Lămurire asupra sentimentului eontic	7
Spiritul eontic și spiritualitatea	17
ARHEOLOGIE ENTITATIVĂ	27
Ens și căile lui în-spre Ființă și către Ins	27
„De Ins și de Neins“	33
Despre estime și estință	39
ROSTIREA ESENȚIALĂ	43
Povara rostirii esențiale	43
Enigma vieții	49
Întemeierea gândului genial	54
Cumpăna gândirii	61
Voința de Fire și Reîntoarcerea la Unic și Identic	66
Virful contemplației	75
ONTOLOGIA MARELUI ANONIM	80
DEVENIREA ÎNTRU FIINȚA	95
Realitatea lui <i>întru</i>	95
Semen entis și devenința	98
Maladiile ontice ale spiritului	101
CĂDEREA DE-A FI	108
1. Undoire și Cădere	108
2. Căderea de-a fi	112
3. Calea în-spre Ens	114

4. Gînduri despre Existență	121
5. Calea deschisă	124
IN ORIZONTUL ARHEILOR	132
1. Marele Curs al Arheului	132
2. Concilierea eontică	141
3. Arheul lumii	142
4. Facerile și desfacerile arheului	145
5. Ideea de <i>Archaeus</i>	148
6. „Principiul rațiunii suficiente”	151
7. <i>Ratio essendi</i>	154
8. O obsesie eminesciană : identicul	156
9. „Omul pururea tînăr” și „omul cel vecinic”	160
10. Enigma lui Dionis	162
11. „Regisorul vieții”	163
12. Omul interior	164
13. „Cartea Arheilor”	166
PENTRU UN TRATAT DESPRE ARHEI	170
Postfață	185

Redactor : MARCELA RADU
Tehnoredactor : MARILENA LUNGULESCU

Bun de tipar : 10.V.1985
Coli de tipar : 12
CRAIOVA, 1985

Intreprinderea poligrafică „Oltenia”,
str. Mihai Viteazul nr. 4, Craiova
Comanda nr. 405

